المشروع القومى للترجمة

مسيحيون ومسلمون..

إخوة أمام الله

تأليف: كريستيان فان نسبن
ترجمة : أنور مغيث
تقديم : زينب محمود الخضيرى



٢٠٠٦

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

مسيحيون ومسلمون .. إخوة أمام الله
تأليف : كريستيان فان نسبن؛
ترجمة : أنور مغيث؛
تقديم : زينب الخضيرى
ط ١ – القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٦
١٩٦ ص ، ٢٤ سم المشروع القومى للترجمة ،

رقم الإيداع ١٥٣١١ / ٢٠٠٦
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977 - 305 - 968 -5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

مسيحيون ومسلمون ..
إخوة أمام الله

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٠٠٩
- مسيحيون ومسلمون .. إخوة أمام الله
- كريستيان فان نسبن
- أنور مغيث
- زينب محمود الخضيرى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٦

هذه ترجمة كتاب:
Chrétiens et Musulmans
Frères devant Dieu?

تأليف:
Christian van Nispen tot Sevenaer
الصادر عن:
Paris, Les éditions de l'Atelier

شارع الجبلاية بالأوبرا ــ الجزيرة ــ القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

المحتويات

إهـــداء

إلى ذكرى محمود رجب،

أخي في الله

فقد كانت صداقتنا منبعًا لهذا الكتاب.

كريستيان فان نسبن



تقـــديم

يطرح الأستاذ الدكتور كريستيان فان نسبن فى كتابه الفريد هذا مشكلة إنسانية بحتة ويقترح لها حلاً إنسانيًا خالصًا أيضًا. أما المشكلة فهى مشكلة الاخـــتلاف التـــى سعّرها طموح قوة تطلع للتسيّد على الإنسانية كلها، ولم تجد وسيلة لـــذلك إلا تفكيـــك الوحدات بواسطة إشعال الاختلافات حتى تتفتت قوة التصدى لهيمنتها. ونتيجـــة لهـــذا انقسمت الأديان إلى طوائف ومذاهب وفرق وجماعات، وأُنبتت عقائد جديدة، فاشـــتعل الصراع والعنف بينها، وتفتتت الأوطان إلى أعراق وقوميـــات، وأغلبيـــات وأقليـــات، وانهارت الإيديولوجيات الموحّدة. والجدير بالتأكيد عليه هنا أن هذه الاختلافات ليـــست من قبيل الاختلافات الطبيعية التى تُفضى إلى التعددية والتنوع، إنما هـــى اختلافـــات مصطنعة بنيت على التعصب، ولا تهدف إلا إلى احتكار السلطة والحقيقة وحق تحديد المعايير. انتبه الأب كريستيان – أو "أبونا" كريستيان كمـــا اعتـــدنا أن نناديـــه نحـــن أصدقاءه ومعارفه الكثيرين– الراهب الكاثوليكى الجزويتى (التابع للرهبنة اليـــسوعية) والمتخصص فى الإسلاميات، لمأزق الإنسانية الراهن؛ أى لأزمتها المهددة بتـــدميرها فكرس حياته للمشاركة فى البحث عن حلٍّ لها. وبارك الله جهوده فاهتدى إلـــى حـــل قوامه أمران: أولهما توحد البشر فى الإيمان بالله الواحد، وثانيهما حثهم على الـــسعى إلى التواصل واللقاء والحوار. وما كان للأب كريستيان أن يهتدى لهـــذا الحـــل لـــولا تجربته الحياتية والإيمانية والفكرية الطويلة التى امتدت لأكثر من أربعة عقود، والتـــى كشفت له عن جذر الاختلاف أو الخلاف بين البشر، وأعنى بـــه الهـــوس الإنـــسانى بالتسلط والتسيد. حتى الأديان السماوية التى أنزلها الله لتنظيم العلاقـــات بـــين البـــشر حولوها إلى أنساق صارمة متسلطة منغلقة أشبه بالإيديولوجيات الـــصارمة المفرّقـــة!

والتوحد فى الإيمان بالله الواحد هو حل إنسانى؛ لأن البشر هم وحدهم القادرون على تحقيقه، وهو ليس حلاً دينيًا؛ لأن الأديان تحولت على أيدى البشر لأهم سبب للتشرذم والفرقة والصدام كما ذكرت. بهذا الحل الجديد الذى يقترحه يتجاوز الأب كريستيان كل المشروعات والبرامج السابقة التى سعت هى أيضًا لتحقيق تواصل البشر بواسطة الحوار سواء أكان حوارًا بين الحضارات أم الثقافات أم الأديان، والتى تبنتها كثير من الدول والمنظمات الدولية والمؤسسات الدينية فتحولت لمشروعات رسمية باءت جلها بالفشل بالرغم مما أغدق عليها لإنجاحها. تجاوز الأب كريستيان هذا كله وجاء بجديد تمامًا؛ لأنه أدرك أنه لابد من البدء أولاً باختبار الآليات فى اللقاءات الإنسانية التى يسعى إليها أطرافها بشغف رغبةً فى تحقيق الحوار والتواصل.. استخلص الأب كريستيان هذه الرؤية الجديدة أو هذا الحل الجديد لمشكلة الاختلاف من تجربته الطويلة الثرية، والتى نقلها لنا بأمانة فى الجزء الأول من هذا الكتاب، كما استخلص منها شروط الحوار التى قدمها لنا فى الجزء الثانى.

لا يقدم لنا الأب كريستيان مشروعًا كما فعل السابقون عليه، وكما ما زال يفعل كل من يتصدى لمشكلة العصر، إنما هو يقدم تجربة معاشة ناجحة لتكون نموذجًا أو مثالاً. وبذلك يكون قد قلب مسار القضية كلها رأسًا على عقب؛ فهو يبدأ على غير المعتاد لا من مفاهيم أو مبادئ نظرية أو آليات مفترضة الفاعلية، إنما يبدأ من المعايشة ومن خوض غمار التجربة، منحيًا كل النظريات والأحكام المسبقة والمفاهيم الأولية والصيغ الجاهزة، لينتهى إلى استخلاص المفاهيم والقناعات والآليات التى أسفرت عنها تجربته، والتى نسج بها حلاً. والمتأمل "للمشروعات" الحوارية بكل أنواعها لابد من أن يلاحظ أنها تنطلق دائمًا من فكرة أو مفهوم تتصورهما حلاً، فتعقد الندوات بل والمؤتمرات، وتتعدد اللقاءات والأوراق المقدمة والإصدارات؛ فإذا ما مرت السنوات وتغيرت الأحوال وفقدت الفكرة أو فقد المفهوم صلاحيته وملاءمته تخلت عنهما واستبدلت بهما غيرهما وجاءت بوجوه جديدة .. وهكذا دواليك. وكنت

ممن شاركوا فى بعض هـذه المشروعات التى اتخذت شـعارًا لهـا "التعـايش فـى الاختلاف" أحيانًا، و"التسامح" فى أحيان أخرى، و"التنوع الخلاق" فـى أحيـان ثالثـة، و"الحوار لتنمية الجوار" فى أحيان رابعة، وانتهيت إلى أن ثم خطأ، وأن علينا البحـث عن نهج آخر إلى أن قرأت هذا الكتاب الذى بين أيدى قراء العربية اليوم، والذى كـان لى شرف كتابة تعليق سريع عليه لطبعته الأولى بالفرنسية (٢٠٠٤)، فوجدته يطـرح المفاهيم والآليات التى اختُبرت فاعليتها فى تجربة مؤلفه، فشعرت أننـى أمـام درب جديد وأمل جديد.

أما المفاهيم فهى مفاهيم إنسانية عامة يمكن أن يأخذ بها أى إنسان مؤمن بـالله، من قبيل التحديات والرجاء، الأخوة والمغايرة، الاحترام والتواصل. أما الآليات فهـى اثنتان: اللقاء والحوار. نجح الأب كريستيان فى أن يتجاوز إيمانه الخاص بالمـسيحية، وسما إلى الإيمان بالله الواحد. هذا التجاوز والتعالى الذى تطلب منـه معرفـة دقيقـة واسعة وانفتاحًا مثريًا وتنمية للقدرة على التواصل مع الأغيار جعله يتخلص مـن أيـة حساسية تجاه الإسلام. وهنا أتوقف لأشير إلى أن تجربة الأب كريستيان الحياتية كانت بوجه خاص مع المسلمين وبوجه أخص مع المسلمين المصريين، وهو يعتبر نفسه ابنًا لمصر بالتبنى، وبفضل حبه لمصر – التى يسرت له تحقيق تجربة اللقـاء والحـوار الإنسانيين– ذلك الحب الذى يسّر له سبر غور الشخصية المصرية، نجح فى الوقوف على عقلية المصريين وحساسيتهم، سواء أكانوا مسلمين أم أقباطًا أرثوذكس أم كاثوليك أم إنجيليين.

نظرًا لكل ما سبق لابد من البدء بعرض التجربة المعاشة أو بما أفضل تـسميته بتجربة "العيش معًا" لأن صاحبها يقدمها فى كتابه على أنها شهادة أمينة على مصداقية ما يدعو إليه.

١ – فى البدء كانت تجربة العيش معًا

حرص الأب كريستيان فى سرده لتجربته على التنويه بكل مـــن لعـــب دورًا أو ساهم فى "بناء" هذه التجربة مرجعًا الفضل إليه، وكأنه يريد التأكيد على أن الإنسان لا يحقق شيئًا بدون الآخرين، وعلى أن الإنسانية لم تخلُ أبدًا ممن كانوا يتطلعون لتحقيق الأخوة والتواصل. كانت البداية استماعه لمحاضرة ألقاها أستاذ مسيحى متخصص فى الإسلاميات فى ربيع عام ١٩٥٧، بهدف شحذ حماس دارســـى اللاهـــوت المـــسيحى الشبان للعمل فى البيئات الإسلامية، سعيًا لتحقيق التواصل المفقـــود مـــع المـــسلمين. وكانت أول محطة فى رحلته للعالم الإسلامى المغاير هى لبنان. وقبل المضى فى سرد مسيرة هذه التجربة أتوقف لتحديد مفهومين أساسيين من المفاهيم التى قامـــت عليهـــا وأقصد بهما "العيش معًا" و"المغايرة". أما العيش معًا فهو يتضمن معـــانى عـــدة هـــى المشاركة والاندماج والتبادل والمعية، مما يهمش الحواجز والفروق المعوّقـــة. ولقـــد جعل المؤلف هذا المفهوم أساسًا للعلاقة بين المختلفين. ولعل صيغة "العيش معًا" أفضل من الصيغة التى كانت مطروحة منذ عقدين، وهى التى ترجمت إلـــى "التعـــايش مـــع الاختلاف"؛ إذ إن التعايش الذى جاء ترجمة لكلمة **Coexistence** يدل على التجـــاور السلمى خاصة إذا اقترن بالاختلاف، أكثر مما يدل على الاندماج والمـــشاركة. وفـــى رأيى أن إضافة المعية لمفهوم العيش لهو تجاوز للصيغة السابقة للعلاقة بين المختلفين، نجح الأب كريستيان فى تحقيقه. أما مصطلح "المغايرة" الذى يفيد الاختلاف فهـــو قـــد يكون أفضل من مصطلح "الآخر" الذى صُكَّ من عدة عقود، والـــذى يـــستخدمه الأب كريستيان نفسه فى صيغته الفرنسية "**L'autre**" وإن قصد به معنًى مختلفًـــا بعـــض الشىء هو أقرب لمعنى المغايرة أو الاختلاف. لقد اكتسب مـــصطلح الآخـــر نتيجـــة لاستخداماته بعضًا من معان التباعد والانعزال والتخوف والارتيـــاب، أمـــا مـــصطلح "المغايرة" فهو يشير إلى الاختلاف والتمايز اللذين لا يحولان دون التواصل.

فى لبنان تعلم أ.د. كريستيان فان نسبن اللغة العربية على يـدى الأب "أندريـه دالفرنى" الفرنسى الذى كان يحترم الاختلاف، ويكن احترامًا عميقًا للمسلمين عقيدةً وثقافةً، والذى كان يؤمن بفكرة من شأنها ضمان سلامة التواصل الإنسانى وتحقيق عدالة الفرص ألا وهى أن اللغة، لكونها أداة التواصل الإنسانى الأولى، لا يصح لأى من الأطراف – وغالبًا ما يكون هو الطرف الأقوى– استغلالها لصالحه بجعلها ناقلة لأفكاره وقناعاته وفارضة لها على الأطراف الأخرى. والأب "دالفرنى" هذا هو أحد الجنود المجهولين الذين بذلوا جهودًا مخلصة لتحقيق التقارب والتفاهم الإنسانيين، أسفرت عن إصدار وثيقة مجمع الفاتيكان الثانى (١٩٦٢-١٩٦٥) التى عنيت بشكل خاص بعلاقة الفاتيكان بالأديان الأخرى. فإذا ما عرفنا أن الأب "دالفرنى" كان متأثرًا بلويس ماسينيون المستشرق الفرنسى الشهير المتخصص فى التصوف الإسلامى ومكتشف الحلاج، وصاحب مفهوم البدلية المسيحى وقوامها الغيرية والأخوة الإنسانية الروحية الخالصة، والمؤمن بإمكانية أن يساهم مسيحيون كثيرون فى تحقيق خلاص البشرية، والذى نبه إلى أهمية الحوار آلية لتحقيق التقارب الإنسانى بل و"التفاهم" الدينى – الذى لا يعنى إلغاء الاختلافات بين العقائد– لأدركنا أن أوروبا قد عرفت منذ الثلث الثانى من القرن المنصرم تيارًا إنسانيًا يسعى لبناء علاقة سوية مع الأغيار رغبةً فى التواصل معهم، ويرفض التمييز بكل أشكاله، ولا يزال يجاهد لتحقيق كل ذلك. وقد تفيد الإشارة هنا إلى أن ماسينيون كان قد كوّن حلقة حوارية مع الفيلسوف اليهودى النمساوى الأصل، الإسرائيلى الوفاة، مارتن بوبر أول منظّر للحوار وصاحب الكتاب الشهير "الأنا والأنت"، ومع الفيلسوف الفرنسى جاك ماريتان. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه كان أستاذًا للدكتور طه حسين الذى استمع لمحاضراته عن "تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية" (١٩١٢-١٩١٣) التى ألقاها فى الجامعة المصرية القديمة، وكذلك ممن تتلمذوا على يديه الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى، الذى يتحدث الأب كريستيان عن دوره المهم لتنمية الحوار فى هذا الكتاب، والذى لعب

دور همزة الوصل بين الإسلام والمسيحية لمعرفته الدقيقة بكل من المسيحية والإسلام الذى تخصص فى فلسفته وفكره الدينى. وإلى أن الشيخ مصطفى باشا عبد الرازق مؤسس مدرسة الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية كان ممن شاركوه الجهد والتعاون. أما وجه الفائدة فهو إبراز هذه الحقيقة المغيّبة الآن، وهى أن هناك سلسلة طويلة متصلة الحلقات ممن تفانوا فى بناء الجسور بين "قبائل" البشرية وعولوا على الإيمان بالله، وعلى "العشم" فى البشر، وعلى الأمل فى تحقيق ذلك، وجعلوا من هذا الهدف رسالتهم فى الحياة بدون تكليفات رسمية، ودون دعم مادى من مؤسسات يعلم الله ويعلم أغلبنا حقيقة أهدافها، ودون دعاية مبجّلة، ودون التطلع للحصول على جوائز خيالية، بل كثيرًا ما كانوا يسبحون ضد التيار.

وكانت المحطة الثانية فى رحلة السعى "للعيش معًا" أى مع المسلمين هى مصر؛ حيث التحق الأب كريستيان بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس. وإذا كان قد تتلمذ على يدى أستاذ الفلسفة الشهير عبد الرحمن بدوى فإن من حقق معه الأخوة الإنسانية التى يدعو إليها كان الراحل الأستاذ الدكتور محمود رجب أستاذ الفلسفة وعاشقها ومتعاطيها، والذى كان معيدًا بالقسم ذاته فى ذلك الحين. شخصية أ.د. محمود رجب المنفتحة والمقبلة على المغاير بحكم تكوينها الفلسفى وبحكم تربيتها على يدى أب هو رجل دين متعمق فى الإسلام ومتفهم لجوهره، كانت هى أساس تجربة الأب كريستيان المصرية. ويفرد الأب كريستيان صفحات جميلة للشيخ رجب العايدى ذلك الشيخ الأزهرى الذى احتضن الراهب الشاب الدارس للفلسفة، وجعل منه أخًا لابنه الوحيد، ضاربًا له مثلاً قاطعًا على الإمكانية التى يتيحها الإسلام للمؤمنين به للقاء المغاير عقائديًا، مما ساهم فى صياغة مفاهيم صاحب هذا الكتاب وقناعاته. ولعل هذه التجربة هى التى انتهت بالأب كريستيان إلى قناعة بأن الحوار ليس هو البداية، بل هو الخطوة التالية على اللقاء الإنسانى العفوى غير المشروط وغير المخطط له، والذى من شأنه إزالة العقبات والحواجز بين البشر. واللقاء عند أ.د. كريستيان فان نسبن مما

ينبغى السعى له من حيث هو رسالة إنسانية، لا "مهمة" يتقاضى عنها من يقوم بها أجرًا. فالأخوة التى ينتهى إليها اللقاء الناجح هى البوابة الواسعة لاكتشاف دين آخر وفهمه واحترامه دون الإيمان به، وبدونها تظل المعرفة النظرية بهذا الدين معطلة لا جدوى منها.

ولم يُضِعْ الأب كريستيان الوقت فى مصر، بل سعى إلى كل التيارات وإلى كل أصحاب الإيمانات والمواقف فيها، والمتتبع لسلسلة ما نجح فى التواصل معه والمشاركة فيه يكاد يصيبه الدوار. وعلى رأس ما اتصل به "جمعية الإخاء الدينى" التى تأسست عام ١٩٤١ تحت اسم جمعية "إخوان الصفا" وهدفها الحوار الدينى على يدى مسلمين ومسيحيين مؤمنين بضرورة التواصل. ومن المذهل أن لائحة هذه الجمعية طبعت فى مطابع الإخوان المسلمين بموافقة خطية صريحة من مؤسس الجماعة والمرشد العام لها، الشيخ حسن البنا، وهو ما يعد دليلاً واضحًا على موافقة الإخوان على أهدافها، وعلى أن الإخوان المسلمين فى ذلك الحين كانوا يقبلون الحوار والانفتاح الدينيين. والأعجب أن الجمعية حُلَّت فى عام ١٩٥٣ لمقتضيات أمنية وبأمر من وزارة الداخلية، لتعود إلى مزاولة نشاطها عام ١٩٧٨ تحت اسمها الجديد بفضل جهود ساهمت فيها الراحلة العزيزة المصرية الأصيلة الآنسة مارى كحيل، التى كرَّست جهودها وأموالها لتنمية الحوار الدينى والإنسانى ومساندته حبًا فى مصر وفى أبنائها سواء أكانوا مسيحيين مثلها أم مسلمين. وكان هدف هذه الجمعية المصرية تنمية روح المشاركة والأخوة – بواسطة الدين والعلم والفلسفة– للتصدى لحل المشاكل الاجتماعية. ومما يذكر أن من بين أعضائها كان الشيخ الباقورى ود. عبده سلام وزير الصحة الأسبق. وشارك الأب كريستيان أيضًا وما زال فى "اللجنة المصرية للعدالة والسلام"، وفى "الفريق العربى للحوار الإسلامى– المسيحى" الذى يضم مجموعة من المفكرين العرب المسلمين والمسيحيين من مصر ولبنان والأردن وفلسطين وسوريا والسودان والإمارات. والأب كريستيان هو العضو الوحيد غير العربى فى هذا الفريق

المستقل. ومن أكثر ما يهتم به هذا الفريق المأساة الفلسطينية، فـضلاً عـن مختلـف المشكلات التى تتعرض لها مجتمعاتنا العربية للحيلولة دون حدوث تـدخل خـارجى خطير. وقد صاغ هذا الفريق ميثاقًا عربيًا إسلاميًا مسيحيًا وأعلنـه فـى ١٩ ديـسمبر ٢٠٠١ بعنوان "الحوار والحياة المشتركة، الميثاق العربـى الإسـلامى – المـسيحى" مبرزًا أن الحوار المقصود هو الحوار بين مؤمنين مختلفى العقيدة يرغبون فى "تحقيق التعارف المتبادل والقيمة المطلقة للإنسان... وإعمار الأرض" (المادة ٢)، فضلاً عن تأكيد " الانتماء المشترك والوحيد للحضارة الإسلامية التى عمل على بنائها معًا وجنبًا إلى جنب المسيحيون والمسلمون" (المادة٥). ولم يكتفِ الأب كريستيان بالمشاركة فـى جل الهيئات والمؤسسات والبرامج الساعية لإنجاح الحوار إنما شارك أيضًا فى العمـل الثقافى الذى يتحقق على أرض مصر. وهو عضو فى لجنة الفلسفة فى المجلس الأعلى للثقافة وعضو فى لجنة الفلسفة والديانات بمكتبة الإسكندرية. ومـن مـصر – وطنـه الثانى – انطلق لاكتشاف بلاد أخرى ذات أغلبية مسلمة منهـا الجزائـز وإندونيـسيا وتونس وسوريا... إلخ.

هذه التجربة الثرية التى امتدت لأكثر من أربعة عقود هى التى استخلص منهـا أبونا كريستيان المفاهيم والآليات الصالحة لتحقيق الحل المنشود وهو الأخوة الإنسانية، وهى التى نظّر لها. وكان أول ما نظّر له هو تلك العلاقة الجدلية الحميمة بين معانـاة الإنسان فى واقعه المعاش من جهة والعون أو اللطف الإلهى الذى ينـشده الإنـسان، برجائه فى الله من جهة أخرى. هذه العلاقة بين الإلهى والإنسانى هى الحـل الفعـال الذى وضع الأب كريستيان يده عليه، ويبذل جهدًا عظيمًا لإقناع الآخرين به.

٢- جدل عوائق الواقع والرجاء فى الله

ذكرت العوائق الحياتية قبل الرجاء فى الله؛ لأنها هى التى قد تـدفع بالإنـسان إلى الرجاء فى الله لعله يخلصه مما هو فيه. أما عوائق الواقع وصعابه التـى تعرقـل

حياة البشر فهى تنتمى لدائرة الدنيوى، وأما الرجاء فى الله الذى يلجأ إليه البشر عـادة عندما تعييهم الحيلة فهو ينتمى لدائرة الإيمان. وبدايةً لابد من التفرقة بين الإيمان مـن جهة واللاهوت أو الفكر الدينى من جهة أخرى؛ فالإيمان عنـد الأب كريـستيان هـو الإيمان المطلق بالله الواحد، وهو الأمر الوحيد الذى تتفق عليه الأديـان الـسماوية أو بالأحرى يتفق عليه المؤمنون وإن اختلفوا فيما عداه، أما اللاهوت أو الفكر الدينى فهو التنظير الإنسانى الذى يختلف من دين إلى آخر، بل من مذهب إلى آخر، وهـو علـى رأس أسباب الخلافات الحادة بين البشر. وانطلاقًا مـن هـذه الحقيقـة طـرح الأب كريستيان رجل الدين المسيحى والمتبحر فى اللاهوت الكاثوليكى، والمتخـصص فـى الفلسفة الإسلامية وصاحب الدراسة الدقيقة المتعمقة عن "تفسير المنار"، طرح مـشكلة الإنسان على الأرض طرحًا جديدًا. جعل الرجاء فى الله مشتركًا بين كافة المؤمنين أيًا كان انتماؤهم العقائدى، أما مصاعب ومشاكل وعوائق الواقع المختلفة من مكان إلـى آخر، والمختلف مع نفسه باختلاف الأزمنة؛ فهى مصدر اختلاف البشر، وهـى مـن صنعهم من حيث إنهم "أغيار" بعضهم لبعض. وبما أن الأمر كـذلك فالحـل الوحيـد المطروح يكون بالتعويل على المشترك موضع الاتفاق، وهو الإيمان بالله الواحد، ذلك التعويل الذى من شأنه خلق وحدة بشرية، أو بعبارة أخرى اسـترجاع تلـك الوحـدة الإيمانية التى فطر الله عليها خليقته. فالإنسان إذا ما عول على الإيمان بالله، أى إذا ما اتجه إليه بالرجاء فيه، فلابد أن يتغلب على المصاعب والعوائق العصية بـشرط بـذل الجهد المنوط به. وبذلك أبرز الأب كريستيان إمكانية الربط بين المطلـق المفـارق للواقع وبين النسبى المتغير. هذا الحل المقترح هو حل إيمانى تقليدى فيما يبدو للوهلـة الأولى، إلا أنه حل قابل للتحقق إذا ما آمن به البشر، وقـد اختبـره الأب كريـستيان ووجده فعالاً فأراد الترويج له والإقناع به. وما يدعو إليه هو ألا يحبس الإنسان نفـسه فى الرؤى التى تقلل من شأنه وتختزل الكثير من ملكاته. فالإنسان ليس كائنًـا عـاقلاً فحسب كما صورته الفلسفة اليونانية التى امتد تأثيرها طويلاً ، ولا هو مجرد حيـوان

يمتاز عن سائر الحيوانات بأنه صانع أو اقتصادى، إنما هو أرفع من ذلك بكثير؛ فهو ذلك الكائن الذى منحه الله نفحة منه، تلك النفحة التى إذا انتبه الإنسان لقيمتها سما وارتقى وأدرك أن ثمة وسيلة للتغلب على شقائه ومعاناته فى الدنيا، غير الحلول التى اعتاد التعويل عليها، ألا وهو الرجاء فى الله.

أما العوائق أو العقبات فإننا إذا ما أخضعناها للتحليل والتفكيك كشفت عن هويتها وحجمها الحقيقى: فما يبدو لنا عقبات هو فى حقيقته فى أغلب الأحيان مجرد أوهام أو مخاوف أو لبس وسوء فهم. والرجاء فى الله من شأنه تحويلها إلى تحديات تستنفر الإرادة الإنسانية فتسعى للتغلب عليها. الرجاء فى الله هو إذن – فيما يرى الأب كريستيان – همزة الوصل بين العقبات والمصاعب والعوائق من جهة، وفاعلية الإنسان من جهة أخرى.

وفى الفصل الخامس وعنوانه "معًا فى المجتمع" يحدد أبونا كريستيان التحدى الأكبر للمؤمنين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين بأنه تحقيق العيش معًا والمشاركة والوحدة الإنسانية، ذلك التحدى الذى نجح هو فى التغلب عليه بتجربته الحياتية الثرية. وتأتى مساهمته فى هذا المجال فى شكل المفسر والمبرر للعقبات التى يضعها كل طرف فى وجه الآخر. العنف والجهاد وتطبيق الشريعة الإسلامية أمور يتخوف منها الغرب المسيحى، والمشروع الاستعمارى التسلطى والضغط للإسراع فى التغيير والتطوير والعولمة أمور يرتاب منها المسلمون. قد يفيد اشتراك الجانبين فى إعادة كتابة التاريخ فى الخلاص من كثير من الأغاليط والمبالغات والأوهام فتتخفف الذاكرة من كثير مما يثقل عليها فيتقارب الطرفان، والأمر يقتضى تحقيق اللقاء.

٣- اللقاء تمهيدًا للحوار

اللقاء فيما يذهب الأب كريستيان هو الخطوة الممهدة للحوار؛ فاللقاء يتيح معرفة حميمة بالمغاير، أساسها التعاطف مما يسهل الحوار الذى إذا ما تحقق دعم

بدوره اللقاء وهكذا دواليك. وبدون اللقاء تظل المعرفة النظرية بالمغاير مهمـا كـان قدرها غير مجدية. واللقاء هو علاقة حراك بين طرفين بمعنى أن كلاً منهما يتحـرك تجاه الآخر ساعيًا إليه، فهو ليس مجرد تجاور. واللقاء قد يكون بين الأفراد، وقد يكون بين الجماعات، وفى هذه الحالة يكون أكثر تعقيدًا؛ لأنه قد يحتاج لمحـركين ونـشطاء ومبلورين مبادرين يحثونها عليه.

وبعد اللقاء يكون الحوار، وأى حوار لا يتأسس على لقاء يكون مجـرد لغـو ! هكذا أعلن صراحة الأب كريستيان. فكيف يمكن لأناس لم يلتقوا ولم يتعـارفوا ولـم يتبينوا مواضع الاختلاف والاتفاق بينهم أن يتحاوروا؟ هل البشر مجرد كائنات عاقلـة لا تحركهم ولا تتحكم فيهم إلا تصورات عقلية ومقولات نظرية مطلقة؟ أليسوا مـن دم ولحم قد يتشابهون فى الظروف وقد يختلفون وقد يقبلون أفكارًا أو يرفضونها خاصـة إذا كانت مملاة عليهم ولم يصنعوها بأنفسهم؟

والحوار أنواع فهو قد يكون دينيًا، وقد يكون ثقافيًا، وقد يكون حـضاريًا، وقـد يكون سياسيًا. ولكل نوع شروطه، وإن كانت ثمة شروط عامـة يحـددها لنـا الأب كريستيان؛ أما أولها فهو الاحترام المتبادل، أى احترام كل طـرف لقناعـات وعقائـد الأطراف الأخرى، والاحترام لا يعنى التنازل أو التراجع عما نؤمن بـه مـن أجـل الآخر، إنما يعنى احترام حق الآخر فى الاختلاف. ومن شروطه كذلك حسن اختيـار المتحاورين؛ إذ يجب أن يكونوا على معرفة دقيقة بأنفسهم وبالأطراف الأخـرى، وألا يكونوا من الذين يتراجعون عن قناعاتهم ومواقفهم بسرعة وبسهولة؛ إذ إن هـذا يعـد دليلاً على عدم اعتزازهم وتمسكهم بموقف الندية. ومن شروطه أيضًا اتفاق الأطراف على معنى دقيق للمغايرة أو للاختلاف وعلى احترامهما. ومن شروطه أيضًا الـشفافية والصراحة والصدق، أى أن تسمى الأشياء بأسمائها. وكم من حوارات انتهـت إلـى توصيات خطيرة ولم يؤخذ بها لا لشىء إلا لأنها عولت على المناورة والمراوغة.

أما أكثر الحوارات صعوبة فهو الحوار الدينى، ولذا يتوقف د. كريستيان فـان نسبن طويلاً عند شروطه؛ ولعل أولها هو ألا يكون الهدف من الحـوار المقارعـة أو الهجوم أو الإقناع. فالعقيدة أعز ما يملك المرء، ويجب احترامها من قبـل الآخـرين. وثانيها وهو ما يفتقده كثيرون ممن يشاركون فى الحوار الدينى فهو المعرفـة الدقيقـة الجادة بعقيدة الذات وبعقيدة المغاير. وثالثها الالتزام بالموضوعية. ورابعها الحـرص على إعادة النظر ونقد الأحكام المسبقة والتصورات الموروثة قبل الشروع فى الحوار. أما الشرط الذى يقترن بكل الشروط الأخرى ويلازمها فهو القناعة بأن الإيمـان هـو الإيمان بالله أو هو علاقة الإنسان بالله الواحد، وليس هو الإيمـان بالنـسق العقائـدى الصارم المتصلب وكأنه نسق إيديولوجى متحجر.

وفى الصفحات الأخيرة من كتابه يؤكد لنا الأب كريستيان أنه على يقين من أن الله كان دائمًا حاضرًا فى قلب لقائه بالمسلمين، مما أكد له أن الإسلام ليس كمـا بـات يصوره الغرب المسيحى مجرد نظام سياسى إنما هو فى الأساس وقبل أى شىء آخـر موقف إيمانى مثل المسيحية! ويأمل أن يكون كتابه هذا موضعًا للقاء قارئـه وحـوارًا معه. ويدعو الجميع إلى حوار الحياة الذى يتحقق بشكل تلقائى فى المشاركة والتعـاون والعمل أى فى المجالات التى يتماس فيها البشر ويلتقون.

اجتهد الأب كريستيان، وقدم لنا رؤية جديدة علينا تمثلها جيدًا ومحاولة الإفـادة منها بقدر الإمكان، فهذا هو كل ما يرجوه ابن مـصر بـالتبنى الراهـب الكـاثوليكى العزيز.

زينب محمود الخضيرى

مقدمة المترجم

عندما شرعت في قراءة هذا الكتاب، وكنت خلال ذلك الوقت في باريس شعرت بفرح داخلي وبامتنان شديد؛ فلقد أحسست أنه كتاب موجه للقارئ الغربي ليزيل من ذهنه صورة نمطية عن الإسلام والمسلمين كرَّستها وسائل الإعلام الغربية، وذلك من خلال شهادة نابعة من تجربة حية وليس من مجرد تأويل للنصوص. وما يزيد من مصداقية هذه الشهادة أنها لأب مسيحي كاثوليكي، بالإضافة إلى أنها تتميز بأسلوب رقيق ومبتكر. وبالمضي في القراءة ترسخ لي انطباع بأنني أمام عمل أدبي يحكي سيرة ذاتية مليئة بالمغامرات والتجارب والتأملات. وبعد ذلك بدا الكتاب خطابًا موجهًا إلى القارئ المسيحي العربي من راهب يطرح تصورًا للإيمان إنسانيًا إلى أبعد الحدود، بحيث يتسع للتجربة الإيمانية الإسلامية بوصفها تجربة حية نابعة من القلب. وأخيرًا بدا لى الكتاب موجهًا إلى القارئ المسلم دافعًا إياه إلى قبول فكرة أن للمسيحي الحق في أن يحيا إيمانه بالصورة التى يراها. كل هذا يطرحه الأب كريستيان فان نسبن بلا مجادلة ولا تعنيف، بلا محاسبة ولا مواجهة، وإنما يطرح فقط التحديات على الجميع بوعى وبرفق، ويدافع عن التعايش المشترك بحرص وبحب.

كل هذه المستويات المتعددة في خطاب الأب كريستيان تجعله محيطًا بواقع اجتماعي معقّد ، ويبرز فيه عناصره الدينية والاجتماعية والنفسية والثقافية.

كما أن حديثنا عن الرقة والرفق والحب لا ينبغي أن يحجب ما يتميز به الكتاب من صراحة ووضوح وجرأة؛ فالأب كريستيان يتجنب الخطاب الشائع المتكرر عن الأقباط أخوال المسلمين والدماء التي اختلطت بالرمال دفاعًا عن الوطن المشترك والحب الذي ساد طوال التاريخ، وهي أمور حقيقية، ولكن الخطاب السائد أصبح يستدعيها ليخفي التوترات الموجودة بدلاً من أن يواجهها. إن المؤلف يطرح على مائدة

البحث والتشاور هواجس المسلم والمسيحي والأحكام المسبقة التي لكليهما عن الآخر سواء على مستوى العقائد أو على مستوى الحياة الاجتماعية. فالكتاب يحدثنا عن النظر إلى دين محمد (صلى الله عليه وسلم) بوصفه انشقاقًا عن المسيحية الصحيحة لدى المسيحيين وعن القول الشائع بتحريف الأناجيل لدى المسلمين. ويحدثنا عن خشية المسلمين من استقواء المسيحيين بالغرب وعن تخوّف المسيحيين من أن يصبحوا في بلادهم مواطنين من الدرجة الثانية.

ويدعونا الأب كريستيان عند تناولنا للعلاقة بين المسلمين والمسيحيين إلى ألاَّ ننظر إلى المسلم في يوم الجمعة فقط وإلى المسيحي في يوم الأحد، أي ألا نختزلهما إلى مجرد شخصين يعتنقان دينين مختلفين، بل علينا أن نتعامل معهما طيلة أيام الأسبوع في الحياة التي تشملهما بجوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية...إلخ.

ولايطرح الأب كريستيان حلاً جاهزًا، ولكنه يلفت أنظارنا إلى أفق للحل ويرسم لنا ملامحه التي تتبدى في الثقة بالله الذي يعبده الجميع وفي تحول الدين من إيديولوجيا إلى إيمان عميق، وفي ارتباط هذا الإيمان بالحرية وبحب الغير.

يراهن الأب كريستيان هنا على الحب أكثر مما يراهن على القانون، والحب رابطة قوية لا غنى عنها من أجل التماسك الاجتماعي. ولكن لا يمكن التعبير عن الحب في صيغة تعاقدية إذ يظل متروكًا لقلب كل فرد وضميره. فلا يمكن محاسبة أحد على خلو قلبه من الحب. أما القانون فيضمن الالتزام والمحاسبة وصيانة الحقوق. ولذا فالرجاء الذي يعوّل عليه الأب كريستيان ينبغي أن يسبقه شعور بأننا سواسية أمام القانون. ولكي تصفو القلوب وتتخلص من الضغائن ينبغي أن يشعر كل فرد أن له الحق، وأمامه الإمكانية في إدارة شئون بلاده بوصفه مواطنًا لا بوصفه مسلمًا ولا مسيحيًا؛ بعبارة أخرى يكون التمييز بين الأغلبية والأقلية سياسيًا وليس دينيًا، وهو ما يسمح للأقلية أن تصبح يومًا أغلبية.

هذا هو الشرط الأساسي لكل ممارسة سياسية ديموقراطية قائمة على مشاركة المواطنين. وكل هذا، من وجهة نظري، يجعلنا لا يمكن أن نطمح في علاقة بين المسلم والمسيحي يسودها المساواة والاحترام دون أن نجعل من علمانية الدولة أفقًا لهذا

الطموح. فالعلمانية تفتح الباب للحرية، وتمنح شعورًا بالإنصاف يوفر الشروط الملائمة للحب.

وأنا هنا أقوم بتقديم وجهة نظري الخاصة فيما يطرحه الكتاب من مشكلات لاعتقادي بأن الأب كريستيان لم يكتب كتابه هذا لتلقي عبارات الثناء بالرغم من أنه جدير بها، ولم يكتبه ليستمتع به القارئ على الرغم من أنه كتاب ممتع، ولكنه كتبه أساسًا ليطرح المشكلة، ويفتح الباب لمناقشته والاختلاف معه.

كان هذا هو الدافع الذي دفعني لترجمة هذا الكتاب. فمن بين الكتب التي قرأتها وشعرت بقيمتها جاء كتاب الأب كريستيان ليشعرني بضرورة أن يكون موجودًا بين يدي القارئ العربي؛ فهو يطرح عليه المشكلة الكبرى التى ينبغي أن يوجِّه لها جل اهتمامه. ولأن المشكلة هنا، كما يطرحها الأب كريستيان، ليست قاصرة على السياق العربي، بل تخص الإنسانية بأسرها صدرت الترجمة الهولندية لهذا الكتاب قبل الترجمة العربية، ويجري حاليًا إعداد الترجمة الإنجليزية والإيطالية. ويأتي ذلك تأكيدًا للبعد التنويري لهذا الكتاب الذي يزيل من أذهاننا الكثير من الأفكار المسبقة التي كنا أسرى لها في أحكامنا، كما أنه أخيرًا كتاب في ترقية النفوس، نظرًا لما يفيض به من نزعة إنسانية ومحبة للآخرين .

تقديم الطبعة الفرنسية

بقلم: المطران جان لوك برونان

هذه شهادة مهمة عن الحوار الإسلامي ــ المسيحي، عاش صاحبها بصورة عملية وملموسة في بلد مسلم. ونحن ندين بهذه الشهادة إلى الأب كريستيان فان نسبن تــوت سيفيناير، وهو مسيحي يسوعي أُرسل إلى مصر منذ عــام ١٩٦٢ ليتخــصص فــي الفلسفة العربية والإسلامية، ويعمل بهذا البلد منذ ذلك الزمان. والمؤلــف متخــصص كبير تناول الإسلام من خلال مسيرة أكاديمية وأيضًا من خلال لقاءات ودية وصداقات مع مسلمين، ومن خلال المساهمة في منظمات مثل جماعة "الإخاء الديني" أو اللجنــة المصرية "للعدالة والسلام". ومن قلب هذه المسيرة الفكرية والروحية والعاطفية يقدم لنا الأب كريستيان فان نسبن شهادته.

التعرف على التحدي

ومن الصدف الحسنة أن يُنشر هذا الكتاب في السياق الحالي للعلاقات الإســلامية المسيحية في فرنسا. ونحن نعرف أن الرأي العام يتراوح غالبًا بين الافتتان بالإســلام ونبذه. ويبقى الخوف من الإسلام دائمًا قضية إشكالية تتأثر بالتهيؤات وبالتناول العرقي ــ الطائفي لهذا الدين. ومن جهة أخرى حينما نتحدث عن الإسلام فإننا نربطه تلقائيًــا بمشاكل اجتماعية ومسائل سياسية. ومن الصعب أن ننظر إلــى المــسلمين بوصــفهم مؤمنين؛ فنحن نعتبرهم حضورًا إشكاليًا في المجتمع الفرنسي. إذ يتم تنــاول الإســلام بوصفه قضية مجتمعية أكثر منه مسألة دينية، وبسبب هــذا نلاحــظ فــي المجتمــع الفرنسي، انبثاقًا للاشتباه في المسلمين، حتى لدى المثقفين أو المــسئولين الــسياسيين. وهذا يؤدي أحيانًا إلى تصوير شيطاني وكراهية للإسلام. وبالنسبة للمــسيحيين الــذين

يتنفسون هذا الهواء المحيط، يرون في الإسلام تحديًا حتى وإن لم يكن بمقـــدورهم أن يعرفوا إلى ماذا يدعوهم هذا التحدي. إن كتاب الأب كريـــستيان فـــان نـــسبن تـــوت سيفينابر يساعدنا على التساؤل؛ فالضوء الذي يلقيه ذو قيمة كبرى لاكتشاف إلـــى أي مدى نحن مدعوون بوصفنا مسيحيين للحوار مع المسلمين.

الرضا بالبعد عن الوطن

كان الأب كريستيان فان نسبن منذ وقت طويل راغبًا في اكتشاف مكان آخر. فهو يعترف بأن: "المثل الأعلى الإرسالى كان ذا تأثير كبير عليّ". ولقد ولّد لقاؤه بـــصديق أندونيسي في مدرسة اليسوعيين لديه الرغبة في السفر إلى إندونيسيا، وهو ما لم ينجزه إلا في عام ١٩٩٨. ولكن رؤساءه أرسلوه إلى مصر ليدرس ويعمل معلمًـــا. ومـــازال فيها، والانغماس في المجتمع المصري صار إطارًا لعلاقاته المستمرة مع المـــسلمين. ويمكن لنا أن نلاحظ أنه في بداية هذه المغامرة الشخصية كانت هناك الرغبة في اللقاء بالآخر والرضا بالعيش في بلد جديد. لقد رضى بأن يتم استقباله كغريب. ومسار الأب كريستيان فان نسبن يبدو مختلفًا عن مسارنا على أساس أننا بإزاء المسلمين ننظر إلى أنفسنا على أننا مستقبلون لهم. ومع ذلك فإن اللقاء بالآخر يفترض دائمًـــا أن نعتـــرف بأننا غرباء عن الآخر، وأن نرضى بالرحيل عن الوطن، إن لم يكن رصيدًا جغرافيًـــا فإنه يظل على الأقل رصيدًا ثقافيًا. إن خبرة المغايرة لا تؤثر فينا إلا حينما نرضى بأن نصبح غرباء على أرضنا، وأن يستقبلنا الآخرون. ألا يدعونا الكتاب المقدس إلـــى أن يبقى حيًا فينا الشعور بأننا مهاجرون على الأرض التي منحها الله لنا كي نكون قادرين على مشاركة الآخرين فيها؟ ومن قلب هذا المعنى العميق لخبرة اللقاء والحوار تأتينـــا تأملات الأب كريستيان فان نسبن توت سيفينابر.

اللوم الذي لا يمكن لنا بأي حال توجيهه إلى شهادة الأب فان نسبن هـو الاتهـام بالسذاجة. لقد أدار الحوار مع المسلمين سنوات طويلة، ومـرّ بنجـاح مـن اختبـار الاستمرارية. وعلى مدى النص يبرز المؤلف العناصر غير القابلـة للتفـاوض فـي الحوار مثل: رفض "احتواء الواقع المسيحي في الإسلام". يطور المؤلف منهجًا كـاملاً للحوار أخضعه للتجربة طويلاً، متجاوزًا الإغواء الساذج والاشتباه التلقـائي، ويقـوم بذلك بدقة ومعرفة وقوة يقين. وهو بهذا يدعونا إلى أن نعلن الحقيقـة عـن سـلوكنا الخاص بوصفنا مسيحيين. إذا رفضنا اللقاء والحوار مع المسلمين ألا يكون ذلـك لأن انتماءنا إلى المسيحية قد ظل إيديولوجيًا أكثر من اللازم؟ وهذا يقودنا حينئذ إلى الجمود والانغلاق. إننا نحدد إقامة الله والآخرين في افتراضاتنا القبلية ونظرياتنا. وفي المقابل إذا عشنا ديننا بوصفه إيمانًا نصبح قادرين على الانفتاح علـى الله وعلـى الآخـرين. المؤمنون الذين يثقون في كلام الله يمكنهم وحدهم أن يتقبلوا مفاجأة اللقاء مع الله ومـع الآخرين من أجل أن يلمحوا فيها مرور الفضل الإلهي.

رصد أماكن الحوار

فقط من تحرروا من أحكامهم المسبقة ومن أنفسهم هـم القـادرون علـى اللقـاء والحوار، فأن يقبل المرء أن يفاجأ وأن يُسأل بلا خوف ولا عُقد مهمومًا بالحقيقة هـي مسألة حرية داخلية. ويتعرض الأب كريستيان فان نسبن للأشكال الاربعـة التقليديـة للحوار بين الأديان: حوارالحياة، حوار الأعمال، الحوار اللاهوتي، الحوار الروحـي. وعلينا أن نشير إلى التناول الكاشف للمكونات المختلفة للاهوت الإسـلامي وصـلاته باللاهوت المسيحي. ولكن المؤلف يعيد ترتيب المستويات التقليدية للحوار في منظـور مزدوج روحي ومجتمعي. ومرة أخرى نلاحظ أن هذا التناول يدين بـالكثير لخبرتـه الشخصية. وهو يخصص الجزء الثاني من الكتـاب (الفـصلان الرابـع والخـامس) لموقعين مهمين في اللقاء بين المسيحيين والمسلمين: "في الله" و"في المجتمع". وحـول

معرفة ما إذا كان اللّه فى المسيحية وفى الإسلام هو هو، يحلل المؤلف وحدة العقيدة التوحيدية والخبرة الروحية المشتركة للمؤمنين بالمسيحية والإسلام. وتبقى مع ذلك اختلافات واقعية في الاقتراب من سر الله. ومن النافع لنا ألا نستخدم كثيرًا تعبير "لنا نفس الله" وأكثر دقة أن نؤكد: "أننا نعبد سويًا الله الواحد بصورة مختلفة". والمسلمون والمسيحيون يجدون أنفسهم حاضرين في المجتمع في ارتباط مع الخبرة الروحية بالله. يبقى المجتمع المصري متأثرًا أكثر من مجتمعاتنا الغربية بالانتماءات الطائفية، دون أن يعني ذلك إمكانية الحديث عن النزعة الطائفية. في مثل هذا السياق ينبغي للعلاقات المسيحية الإسلامية أن تتجاوز الأحكام المسبقة المتبادلة وتقطع الحلقة المفرغة من الاتهامات والاتهامات المتبادلة. ويبرز الأب كريستيان فان نسبن المشكلات التي يواجهها المسيحيون والمسلمون داخل المجتمع المصري من أجل تدعيم التماسك الوطني. إنه مجال للمسئوليات يجدر بالأديان أن تستثمر فيه من أجل السماح لأعضاء الجماعات المختلفة أن ينفتحوا على معنى الصالح العام وصياغة المجتمع سويًا.

الجرأة على مغامرة اللقاء

لهذا الكتاب ميزة كبرى، وهي تكذيب ما نسمعه ويتأكد بارتياح عندنا في الغرب، وهو أن الحوار مع الإسلام ليس ممكنًا إلا حين يكون في وضع أقلية، فخبرة الأب كريستيان فان نسبن تشهد بالعكس. إن تساؤلنا عن استعدادنا لخلق الشروط اللازمة للقاء والحوار. ومن المألوف أن نسمع أن الكنيسة الكاثوليكية وأساقفة فرنسا يتبنون موقفًا انسحابيًا من العلاقة مع المسلمين. مثل هذا القول خاطئ؛ فحتى لو لمحنا ظهور انزعاج واشتباه لدى المسيحيين الذين يتأثرون بالتصورات السلبية عن الإسلام، فإن نداء المسيح بأن نجعل "قريبنا" أي أخ لنا في الإنسانية يمنعنا من أي إدراك اختياري للحوار الإسلامي المسيحي. بالتأكيد ليست كل الشروط موجودة سلفًا؛ فالصعوبات باقية ولكن الطريق تتضح معالمه، ويتطلب منا أن ننخرط في المسيرة.

إن شهادة الأب كريستيان فان نسبن تجد جذورها في إقليم آخر من العالم، ولكنها تبقى وثيقة الصلة بالنسبة لكل مسيحيي أوروبا. إنها تـدعو إلـى الثقـة والاعتـراف بمحاورينا دون السعي لانتخابهم سلفًا. فاللقاء والحوار ليسا ممكنين إلا عنـدما نعامـل المسلمين ونرفض أي إنقاص من شأنهم بوصفهم شركاء مسئولين في مهمة مـشتركة: تأسيس مجتمع من خلال إبراز تحديات اللحظة، وجعل مسألة الله مفتوحـة ومتاحـة. ينفتح الطريق حينئذ لصنع المجتمع سويًا وتقديم روحانية للإنسانية. ويمكن لجماعـات المؤمنين المختلفة أن تقدم إسهامًا ثمينًا ولا غنى عنه في هذه المجـالات. انفـتح هـذا الطريق في المجتمع المصري كما يشهد على ذلك المؤلف. ويلزمنا بمواصلة المغامرة في بلدنا بالإرادة نفسها والثقة نفسها، وأدعوكم لتكتشفوا هذه الدعوة التي تعبق بعطـر كريم من الإنجيل.

مقدمة المؤلف

الله أكبر.. هذا هو أذان المسلمين، يمكن لنا أن نستمع إليـه الآن فـى ضـواحى باريس أو منطلقًا من مسجد روما، وفى المقابل يمكن للسائح الذى يصل إلى القـاهرة متجهًا إلى وسط البلد أن يندهش من رؤية البرج العالى للكاتدرائية الكبـرى للأقبـاط الأرثوذوكس، وهى الكاتدرائية البابوية لأكبر كنيسة مسيحية فى الشرق الأوسـط. وإذا كان المسيحيون فى الشرق وكنائسهم، والتى بدأت مع بدايـة المـسيحية، مـا زالـوا موجودين بوصفهم جزءًا لا يتجزأ فى المجتمعات ذات الغالبية المسلمة، فإن حركـات الهجرة المتأخرة جعلت من الإسلام والمسلمين واقعًا راسخًا فى العالم الغربى.

نعم أصبح الإسلام واقعًا راسخًا فى الغرب كما بقيت المسيحية فى الشرق، ولكـن فى كلتا الحالتين لم يكن الأمر تلقائيًا؛ فهو ليس حضورًا يتحقق بـلا مـشكلات، ففـى الغرب يثير حضور الإسلام سجالات كبرى ــ والتى من بينها الحجاب فى المدرسة أو بناء المساجد أو السماح بالأذان. وقد اتخذت هذه السجالات منحى مأسـاويًا منـذ ١١ سبتمبر ٢٠٠١؛ فقد أدى هذا الحدث الرهيب إلى أشكال من التـشوش الخطيـر التـى تخلط بين الإسلام والإرهاب وتوحد بين المسيحية والغرب، كما توحد بين هذا الغـرب و"صدام الحضارات وصراعها". ويزيد احتمال دخول تركيا الوشـيك إلـى الاتحـاد الأوروبى من حدة السجالات؛ حيث يغطى ما هو سياسى على ما هو دينى. كما يوجد الآن فى الغرب "جاذبية للإسلام"، لو استعرنا تعبير ماكسيم رودنسون[١]، ورمز هـذه الجاذبية هو اعتناق الإسلام (ولاسيما عبر الطرق الصوفية)، كما يوجد فى الوقت نفسه رفض للإسلام وخوف شديد منه. ونادرون من يستطيعون الاحتفاظ بموقف متـوازن وغير انفعالى من الإسلام.

وفيما يخص الشرق، طرح مؤلف فرنسى باسم مستعار[٢] مسألة ما إذا كان الحضور المسيحي فى الشرق الأوسط فى سبيله إلى الاختفاء تحت الضغط الإسلامى البطيء والمستمر. هناك بالفعل مشكلات، اقتصادية فى المقام الأول، تؤدى إلى حركة هجرة مهمة تخص المسلمين والمسيحيين على السواء[٣]، ولكنها تجعل من حضور استمرار طائفة مسيحية مؤثرة وذات شأن أمرًا محل شك. وما يزيد من القلق أن هذه الطوائف هى أصلاً محدودة العدد، بل إن هذه الظاهرة جذبت انتباه أحد الأمراء السعوديين[٤] الذى عبر عن قلقه من خطر اختفاء إسهام المسيحيين العرب فى الأمة العربية وثقافتها.

وفى الوقت الحالى، الإسلام والمسيحية هما وحدهما الديانتان اللتان يحق لهما أن يعتبرا نفسيهما عالميتين، ولهما حضور مهم فى الحياة فى جميع القارات. لقد كاد الدينان يقتسمان سويًا نصف البشرية.

على المستوى السكانى يتمتع المسيحيون والمسلمون بحضور قوى لبعضهم إزاء البعض (أحيانًا يكونوا مختلطين وأحيانًا يكونون متجاورين بدون اختلاط). وعلى المستوى الدينى نجد الإسلام والمسيحية متداخلين، وكل واحد منهما حاضر فى تاريخ الآخر. بل إن كلاً منهما يمثل تحديًا للآخر، تحدٍّ نرجو أن نراه يصير مع الزمن تحفيزًا روحيًا بدلاً من أن يكون تنافسًا أو صراعًا.

بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، فقد تناولت فى المجمع الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢-١٩٦٥) ــ وعلى أعلى مستوى ــ موضوع الأديان غير المسيحية بوجه عام والإسلام بوجه خاص، ودعت إلى الاحترام واللقاء والتعاون. وفى أعقاب هذا المجمع كان البابا يوحنا بولس الثانى هو أول بابا فى التاريخ يقوم بمبادرات رمزية عالية الدلالة لكى يعبر عن اقتناعه بأن المسلمين والمسيحيين أمامهم - باسم إيمانهم وحياتهم الروحية - طريق يسيرون فيه معًا من أجل خير الجميع.

ولنتذكر خطابه أمام ٨٠ ألف شاب مغربى فى استاد الدار البيضاء بدعوة من الملك الحسن الثانى. وكذلك زيارته للأزهر الشريف بالقاهرة، وهو واحد من أعلى

المؤسسات الإسلامية مكانة فى العالم. وأخيرًا إلى الجامع الأموى (والذى يعد ضريحًا لرأس يوحنا المعمدان!) وهو أحد المواقع الدينية المهمة فى الإسلام. لهذه اللفتات قيمة رمزية قوية؛ لأنها تدل على أنه يمكننا على الصعيد الدينى ودون أى خيانة لإيماننا، أن نقوم بخطوات واقعية تجاه الآخر، وأن نحترمه بوصفه مؤمنًا، وأن نبحث معه كيف يمكن أن نكون أوفياء للأمانة التى حملها الله لنا، وهى أن نخدم الإنسانية، وأن نصون أرض الإنسان.

وهكذا على عكس أطروحة من يصرحون بأن المسلمين والمسيحيين محكوم عليهم بالتنافس والصراعات والمواجهات، محكوم عليهم "بصدام الحضارات"، نحن مدعوون للاعتقاد "مع الزمن وضد الزمن"[٥] بإمكانية اللقاء وبإمكانية حياة حقيقية مشتركة بين مؤمنين مسيحيين ومؤمنين مسلمين — معًا سويًا ومع كل البشر ذوى الإرادة الصالحة. وهذا يجعلنا نكتشف بأن التاريخ يفرض والله يدعو، المسلمين والمسيحيين أن يعيشوا سويًا، وأن يلتقوا، وأن يتنافسوا فى الخير، وأن يبنوا معًا مجتمعًا يكون فيه الإيمان بالله أساسًا للكرامة الإنسانية، وله دوره فى بناء حياة البشر.

بالنسبة لى شخصيًا، كما بالنسبة لكثيرين غيرى، كان الإسلام أولاً واقعًا هائلاً ومجهولاً. وكنت أشعر أنه تحدٍّ، ولكن دون أن أعلم فيم يتمثل هذا التحدى؟ إن العلاقة بمعلمين حقيقيين أولاً وأصدقاء حميميين بعد ذلك هى التى وضعتنى على طريق الخبرة، وقادتنى إلى تكوين رؤيتى الخاصة وإلى عدد من الاعتقادات القوية، فيما يخص العلاقات واللقاء والحوار بين المسيحيين والمسلمين. هذه الاعتقادات بالنسبة لى تجد جذورها فى الإيمان، فى إيمانى بالله الحى، وهى بهذا المعنى اعتقادات مقدسة. وكان من أول اكتشافاتى هو أنه لا يوجد "المسيحيون" و"المسلمون"، ولكن يوجد مسلمون ومسيحيون، بشر واقعيون بكل تنوعهم. ثم اكتشفت بعد ذلك حياة كنيسة، "الكنيسة التى بمصر"، والتى تعيش مع المسلمين منذ أربعة عشر قرنًا تقريبًا مندمجة فى هذا المجتمع ذى الأغلبية المسلمة، مصر أرض التاريخ والثقافات المتعددة، وأرض

التلاقى والفكاهة والقداسة والحياة. وفى هذا الكتاب أود أن أشاطر هــذه الاكتــشافات والاعتقادات التى أصبحت تخصنى وأنقل شيئًا منها.

ولهذا السبب سوف أقدم فى الجزء الأول من الكتاب، رحلتي ومراحــل اكتــشافى للإسلام والمسلمين، لا لكى أسرد قصة حياتى، ولكن لأبين السياق الوجودى لخبراتـــى واعتقاداتى. لقد أتيح لى أن أختبر إلى أية درجة يمكن للبعد الروحى، دون أن نخـــرج من حياتنا اليومية، أن يصير أرضًا حقيقية للالتقاء بين مسلمين ومسيحيين. إنه يــسمح لنا بأن نتحرك بعضنا نحو بعض، ونكون هكذا بحق "معًا أمام الله" ومعًا أيضًا من أجل أن نبنى المجتمع، وأن ندافع عن الإنسان، وهكذا يمكن أن نصل إلى "روحانية اللقــاء بين المسلمين والمسيحيين".

إن الروحانية ليست واقعًا نظريًا محلقًا فى الأثير دون روابط مع الواقع العـــادى، ولكن على العكس هى روح تمر فى كل أبعاد حياتنا — من الخبز اليومى إلـــى الفــن والثقافة، وإلى الصلاة والعبادة — مانحة بذلك قيمة فى الحياة لكل هذه الأبعـــاد. إنهـــا تجعلنا نكتشف أن الإنسان مقدس بالفعل، أسبغ الله عليه قيمة متفردة فـــى وســـط كـــل المخلوقات. وبالتالى كل ما يسمح للإنسان بأن يعيش ويكبر ويزدهـــر يحقـــق رســـالة إلهية. ومن هنا تكون المساعدة فى خدمة الإنسان ونموه، هى مشاركة فى عمل إلهى. إن روحانية اللقاء تعنى أن نرى فى هذا اللقاء تلبية لنداء روح الله وعملاً لهذا الـــروح الخالق.

الجزء الأول إذن يقدم هذه الخبرة فى الاكتشاف وفى اللقاء بالمسلمين والإســـلام. ثم هذه الخبرة، وهذه اللقاءات، وهذه الاكتشافات تقع فى سياق أوسع، وهـــو الـــسياق التاريخى والسياق الاجتماعى للعلاقات بـــين الإســـلام والمـــسيحية، بـــين المـــسلمين والمسيحيين، وهو ما يشكل منطلقًا لجزء ثانٍ أكثـــر تحليليـــة. وانطلاقًـــا مـــن هـــذه الافتراضات الأولية والخبرة والسياق، أحاول فى الفصل الثالث أن أســـتخلص رؤيـــة للقاء والحوار، على اعتبار أن اللقاء يمثل قاعدة وشرطًا لا غنى عنه للحوار. ويمكـــن للقاء أن يصل إلى أعماق القلب. ويمكن أن يؤدى إلى اكتشاف أن الله يـــسمح لنـــا أن

نلتقى فيه، وهو ما يحاول الفصل الرابع أن يقدمه حتى وإن كنا بذلك نقترب إلى ما لا يمكن التعبير عنه. وهدف الفصل الخامس هو أن يبين لنا دلالة اللقاء الذى يتم فى مجتمع إنسانى ملموس، ويجد فيه نقطة انطلاقه ومجال حياته وحصيلته. نحن جميعًا، أمام الله وأمام الناس، مسئولون عن أرض البشر وعن خلق الله، وعن إنسانية تستحق أن تكون جديرة بأن يعيش البشر فيها وأن يعملوا.. وأن يلتقوا. نحن جميعًا مسئولون إذن عن رجاء لإنسان اليوم. وعن الرجاء يقول أحد المتصوفة المسلمين المصريين فى القرن الرابع عشر الميلادى وهو ابن عطاء الله السكندرى: "الرجاء ما قارنه عمل، وإلا فهو أمنية".

الهوامش

(1) Maxime Rodinson, La fascination de l'Islam, Paris, Maspero, 1988.

(2) Jean Pierre Valogne, Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours, Paris, Fayard, 1994.

وفى رأيى أن قراءة هذا المؤلف للتاريخ القديم والمعاصر مغرضة، على الرغم من ثرائها بالوثائق، مغرضة لأنها لا تبرز إلا جانبًا واحدًا من اللوحة، كما أنها خطيرة؛ فهى تثنى من عزم المسيحيين الذين يريدون الاستمرار فى الانخراط فى مجتمعاتهم.

(٣) هناك تحقيقات تمت مؤخرًا تبين أن أكثر من ٥٠% من الشباب العربى يرغبون فى الهجرة.

(٤) الأمير طلال بن عبد العزيز.

(٥) انظر الكتاب الأخير لأكبر مبادر فى الحوار الإسلامى المسيحى، وهو الأب موريس بورمانز Maurice Borrmans

Dialogue islamo-chrétien à temps et à contre temps, livre réalisé avec la collaboration éditoriale d'Annie Laurent, Versailles, Editions Saint Paul, 2002.

الجزء الأول

حكاية خبرة لقاء

الفصل الأول

مراحل اكتشاف للإسلام

أظن أننى لم ألتقِ بمسلمين قبل تلك الرحلة على السفينة التي كان تنقلنى وأنا شاب يسوعى مع ثلاثة من زملائى الهولنديين، من البندقية إلى بيروت فى شهر أغسطس عام ١٩٦٠، كى آتى معاونًا فى الرهبانية اليسوعية فى إقليم الشرق الأدنى. كان الإسلام بالنسبة لنا فى هذه اللحظة ظاهرة بعيدة أو بالأحرى غريبة، نتعرف عليه من خلال الكتب التى تتحدث عن آسيا وأفريقيا. لم نكن حتى ندرك أن هناك مسلمين فى أوروبا الشرقية (البلقان وروسيا). وفى هولندا كان "الآخر" هو الآخر المسيحى، أى بالنسبة لنا نحن الكاثوليك كان هو البروتستانتى. وحتى مع البروتستانت لم يكن لى أدنى اتصال، فأنا قادم من إقليم، كان فى ذلك الزمان، فى مجمله كاثوليكيًا (لم أتعرف على هولنديين بروتستانت سوى بعد وصولى إلى القاهرة!).

بالرغم من ذلك هناك عنصران أخرجانى من هذا الأفق المحدود؛ فمن جانب كانت الكنيسة الكاثوليكية فى هولندا كنيسة إرسالية بشكل كبير. ولقد تأثرت مبكرًا بالمثل الأعلى الإرسالى، وكنت أحلم أن أكون مرسلاً. وبالطبع لم يكن هناك تأمل عميق فى المعنى الدقيق لهذه الإرسالية. ويمكن تلخيص هذا المعنى فى إعلان رسالة المسيح وإقامة الكنيسة.

العنصر الثانى كان اكتشافى لإندونيسيا، ليس من خلال الذهاب إلى هناك، ولكن من خلال الكتب والبشر. فخلال طفولتى كانت إندونيسيا لم تزل مستعمرة هولندية (جزر الهند الهولندية)، وكانت منذ عام ١٩٤٥ تكافح من أجل استقلالها. وأذكر كتابًا

ـ هولنديًا ـ أثَّرَ فى طفولتى ـ وكان يشعرنى وكأننى أعيش فى داخل مجتمع جزيرة جاوة (وكأنه ليس هناك سلطة استعمارية!) ثم بعد ذلك الوقت، بقيتُ خلال ست سنوات، مقيمًا فى مدرسة داخلية يديرها اليسوعيون، وكان لى رفيق فى الفصل من أعز أصدقائى وكان إندونيسيا. وجاءت لقاءات أخرى لتزيد من هذه الجاذبية تجاه إندونيسيا. وذلك عندما شعرت فى داخلى باقتناع راسخ بأننى مدعو إلى الحياة الرهبانية اليسوعية، ومن ناحية أخرى كانت الإرسالية اليسوعية الهولندية هى إندونيسيا ـ وبصورة أكثر تحديدًا، جزيرة جاوة الوسطى (أبرشية سمارنج)، وبالتالى ليس غريبًا أن يكون حلمى هو أن أوفد فى إرسالية إلى إندونيسيا. وفى سبتمبر ١٩٥٥ دخلت، وفى رأسى هذا الحلم، إلى دير الابتداء، بيت المترهبنين الجدد فى الإقليم الهولندى للرهبنة اليسوعية.

كنت أعرف أن إندونيسيا كانت بلدًا الأغلبية العظمى لسكانها من المسلمين، وبهذا المعنى كان الإسلام حاضرًا فى الأفق دون أن أعرف واقعه بالقدر الكافى، وأعتقد أن هناك شيئًا يميز الصورة التى تلقيناها عن الإسلام؛ لقد كان مقدمًا بوصفه رافضًا للمسيحية. وبهذه الروح أيضًا أتذكر أحد أغلفة مجلة جمعية إرسالية مخصصة لأفريقيا كان يحمل الصرخة الآتية: "فى أفريقيا، الإسلام هو العدو الأول".

ثم جاءت عوامل خارجية بعد ذلك منعت تحقيق حلمى فى السفر إلى إندونيسا من التحقيق (فقط فى صيف ١٩٩٨ تمكنت أخيرًا من رؤية إندونيسيا التى حلمت بها طويلاً للمرة الأولى، وكان ذلك بالفعل اكتشافًا رائعًا). فإذا كانت أندونيسا قد حصلت على اعتراف باستقلالها عام ١٩٤٩، فإن غينيا الجديدة الهولندية (أى الجزء الغربى من جزيرة غينيا الجديدة، والتى تسمى اليوم إيريان بارات **Irian Barat**) قد بقيت خارج الاتفاقية، وكانت الجمهورية الإندونيسية تطالب بانتماء هذه الأرض إليها. ولهذا السبب كانت إندونيسيا فى ذلك الوقت لا تمنح تأشيرة دخول للهولنديين (أما من كانوا فيها فيمكنهم البقاء بلا مشكلات)، ولهذا السبب لم أتمكن من الرحيل فى إرسالية إلى إندونيسيا.

دخلت إلى الحياة الرهبانية عام ١٩٥٥ معبرًا عن رغبتى فى الذهاب فى إرسالية. وفى أثناء عامى الثانى فى دير الابتداء (ربيع ١٩٥٧) جاء زميل هولندى، وكان أستاذا للغة العربية والإسلاميات في الرهبنة وفى الجامعة الكاثوليكية في نيميجين **Nijmégen** وحدثنا عن عمل رهبانيتنا فى وسط إسلامى. ولا أذكر تفاصيل حديثه، ولكنه ملأنى بالحماس. واتضح بعد ذلك أن الهدف من زيارته كان هو إثارة الحماس لدى بعض المبتدئين، ومن بينهم أنا، وكانت هذه هى المرة الأولى التى يدخل الإسلام فيها إلى حياتى بصورة مباشرة وصريحة. لقد أصبحت واعيًا، أننا نحن الآخرون، لنا رسالة تجاه العالم الإسلامى حتى وإن لم أكن أعرف بالضبط فيما تتمثل هذه الرسالة، ولكننى عرفت أننى منجذب إلى فكرة خدمة اللقاء مع الإسلام.

لم تتم آنذاك خطوات عملية ملموسة، ولكن فى عام ١٩٥٨ طلب رئيسنا العام رسميًا من اليسوعيين الهولنديين أن يعاونوا زملاءهم فى الشرق الأدنى، وهكذا قدمت نفسى متطوعًا لهذه المهمة.

فى أثناء ذلك الوقت كنت أعمل للحصول على ليسانس الفلسفة، وقد أتاحت دراستى للفلسفة انفتاحًا ما على الإسلام. فبالفعل عند دراسة الفلسفة اكتشفت وجود الثقافة العربية الإسلامية، من خلال اكتشافى الأول للفلسفة الإسلامية. لقد كانت هذه الدراسة تجعلنا نرى إلى أى مدى كان القديس توما الإكوينى يعامل هذه الفلسفة باحترام، ولم يخش أن يتعلم من خلالها فلسفة أرسطو حتى وإن رفض بوضوح بعض الآراء التى كان يدعو إليها بعض أعلام هذه الفلسفة. وكانت تجعلنا ندرك أن أحد جوانب عبقرية القديس توما الإكوينى أن يجمع، إلى جانب ارتباط عميق بهويته المسيحية ومعرفة صلبة بتراثه المسيحى، انفتاحًا مماثلاً لما يمكن أن يقدمه "الآخر"، وكان هذا "الآخر"، فى زمن القديس توما، هو أساسًا الحضارة الإسلامية.

فى عام ١٩٦٠ بعد حصولى على ليسانس الفلسفة ثم إرسالى إلى الشرق الأدنـــى، إلى لبنان فى البداية لأتعلم اللغة العربية، وعلى ظهر الباخرة التى حملتنى إلى بيروت أتيح لى، أنا وثلاثة من زملائى، لأول مرة أن نلتقى بأحد المـــسلمين. أخيـــرًا أصـــبح المسلمون أشخاصًا أحياء من لحم ودم وليسوا مجرد مفهوم. ولقد ســـمحت لنـــا وقفـــة عبور فى الإسكندرية أن نذهب سريعًا فى زيارة خاطفة إلى القاهرة؛ مما أتاح لنـــا أن نرى خلال بضع ساعات الأهرام وبعض الآثار الفرعونية والكنائس الجميلة فى مصر القديمة الموجودة بين أجمل مساجد هذه العاصمة الكبرى للإسلام. وهكذا أمكن لنـــا أن نلمس إلى أى مدى يمثل الشرق الأدنى سيمفونية من الحضارات؛ حيـــث تـــسهم كـــل حضارة بخصوصيتها فى تأليف منسجم.

بعد وصولنا إلى لبنان، تم إرسالنا إلى المركـــز الرهبـــاني للدراســـات العربيـــة **CREA**(١) فى بكفيا بجبل لبنان؛ حيث تفرغنا بشكل كامل لمدة عامين لدراســـة اللغـــة العربية. كان يدير المركز راهب فرنسى هو الأب أندريه دالڤرنى، والذى كان له تأثير بالغ علىّ بسبب منهجه فى تدريس اللغة العربية وتناوله للإسلام والمـــسلمين. كـــان لا يتحدث كثيرًا، ولكنه عندما كان يتكلم كان لديه ما يقوله. بعد بدء الـــدروس قـــدَّم لنـــا رؤيته حول معنى تعلُّم اللغة العربية. فكان يقول لنا: "هناك أناس يتعلمون اللغـــة كـــى يستطيعوا أن يبلغوا ما يريدون قوله، وهذا فى حد ذاته أمر حسن. ولكن هنـــاك أناسًـــا آخرين يتعلمون هذه اللغة ليتلقوا عنها". وكان بالفعل يدرس لنا اللغة العربية من هـــذا المنظور. كان يحاول أن يدخلنا فى رحاب الثقافة العربية، أن يجعلنـــا نحـــس معنـــى الكلمات والأسلوب، ويجعلنا نتذوق اللغة وآدابها. ولهذا ففى السنة الثانية — إلى جانب الترجمة من العربية وإليها وكتابة موضوعات الإنشاء بالعربية — جعلنا نطوف علـــى كل الأدب العربى منذ الشعر الجاهلى إلى الأدب الحديث (وكان يجعلنا ندرس بعمـــق كتابًا قديمًا وآخر حديثًا). وجعلنا بذلك نكتشف كيف أن الأدب العربى، وبالتـــالى كـــل الحضارة العربية، كانت ثمرة لتعاون المسلمين مع غير المسلمين. فلقد أدى المسيحيون واليهود العرب فيها دورًا أساسيًا سواء فى البداية، فى العـــصر الوســـيط(٢)، أو فـــى

الأزمنة الحديثة (وبالأخص فيما يسمى بالنهضة العربية فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين).

وفى الوقت نفسه كان الأب دالقرنى يحدثنا عن موقفنا تجاه الإسلام. كان ذلك فى عام ١٩٦٠ قبل الحرب الأهلية التى مزقت المجتمع اللبنانى فيما بين عامى ١٩٧٥ و١٩٩٠، والتى أعطاها البعض للأسف مسوح صراع دينى إسلامى ـــ مسيحى. ومع ذلك كانت توجد فى هذه الفترة المبكرة بعض النظرات السلبية فى كلا الجانبين، على الأقل فى بعض الحالات. كان الأب دالقرنى يلاحظ مثل هذه النظرات فى طريقة كلام بعض المسيحيين عن بعض الأحياء الإسلامية. وكان يتخذ، على سبيل المثال، أحد أحياء بيروت يسمى "باسطة"، وكان في هذا الوقت حيًا إسلاميًا بالكامل، فيقول: "هناك أناس، عندما يتحدثون عن حى باسطة يقولون: "آه، هذا الحى القذر!". لا أدرى ربما كانت هناك بعض القذارة فى باسطة أكثر من غيره من الأحياء. ولكن ما أعرفه هو أننا لا نتحدث بهذه الطريقة عن أناس نحبهم!". ولكم أثرت فىّ هذه الكلمات إلى درجة أننى ما زلت أسمع اليوم الأب دالقرنى يرددها. لقد أصبحت بالنسبة لى معيارًا تقاس به نظراتنا وسلوكنا وطريقتنا فى الكلام وتمثل في حقيقة الأمر برنامجًا كاملاً. وكم كنت أكتشف باستمرار كيف أن ذلك يعبر عن سلوك محبة وموقف روحى. لقد كان سلوك الأب دالقرنى يتميز باحترام عميق للمسلمين، وهذا الاحترام لشخصيتهم كان يقوده لاحترام ثقافتهم وحياتهم الدينية. كان احترامًا لا تشوبه شائبة من نزعة توفيقية تلغى الاختلاف بين المسيحية والإسلام. بل كان الأمر، على العكس، طريقة فى منتهى السمو لمعايشة الاختلاف، وكان بالنسبة إليه، ثمرة لإيمانه بالمسيح. وهكذا كان سلوكه هذا بمثابة افتتاحية للمواقف التى اتخذها، بعد ذلك ببضع سنوات المجمع الفاتيكانى الثانى فى دستوره العقائدى حول الكنيسة "نور الشعوب" (رقم ١٦) وإعلانه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية المسمى "في عصرنا"(رقم ٣). كما كان أندريه دالقرنى متأثرًا بالحركة الروحية التى اقترحها من كان عالمًا فى الإسلاميات وعلمًا روحيًا عظيمًا وهو لويس ماسينيون[٣]، وهى حركة "البدلية"، وهى حركة للتضامن مع المسلمين سوف نتعرض لها فيما بعد.

وهكذا فإن عاميَّ دراسة اللغة العربية كانا أيضًا إعدادًا أوليًا للحساسية. فإلى جانب دراسة اللغة العربية كانت هناك فى العام الثانى إمكانية لمتابعة أحد الدروس عن الحضارة العربية الإسلامية فى جامعة القديس يوسف، ومازلت أذكر، فى هذا الصدد، درسًا كان يعطيه الأب فرنسيس أور **Hours** عن الحملات الصليبية من وجهة نظر العرب.

فعندما يجد المرء نفسه مدفوعًا لأن يرى هذه المرحلة الشهيرة من تاريخ الغرب ـ والتى أثرت على الذاكرة الجماعية فى كلا الجانبين ـ بنظرة جديدة مختلفة تمام الاختلاف عما تعود عليه، فإن ذلك يعد أيضًا طريقًا ملموسًا لتعلم الخروج من الذات ووضعها فى موقع الآخر.

تشكُّل الحساسية

بعد هذين العامين فى دراسة اللغة العربية، تم إرسالى إلى مصر عام ١٩٦٢، للتخصص فى الفلسفة العربية والإسلامية، فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس، ثانى كبرى جامعات الدولة بالقاهرة. وفى هذه الجامعة عقدت أول صِلاتى العميقة بالمسلمين. بعض هذه الصداقات التى انعقدت فى تلك الفترة ما زالت مستمرة حتى اليوم وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من كيانى. علاقة الصداقة الأقوى كانت مع محمود رجب، وكان أبوه شيخًا تخرج فى جامعة الأزهر الشهيرة[٤] ، وأصبح فى نهاية حياته مديرًا عامًا للمعاهد الأزهرية قبل الجامعة. تبنتنى هذه العائلة سريعًا، وأصبحت عضوًا كامل الأهلية فيها، واعتبرنى الشيخ ابنًا له. لقد كان إنسانيًا بصورة فى غاية الرقة، كان عميق التدين دون أى تظاهر ومتفتحًا بصورة بسيطة وأصيلة. فى عام ١٩٦٦ عندما رحلت إلى فرنسا لدراسة العلوم اللاهوتية طلب الشيخ من ابنته، رسامة وطالبة فى كلية الفنون الجميلة، أن ترسم لى لوحة لمريم العذراء مع ابنها يسوع كى يقدمها لى على سبيل الذكرى. وكان يقبل باحترام شديد أن يعبّر ابنه (صديقى) عن إيمانه بالإسلام بطريقة تختلف عن طريقته وهو ما لا يمنعهما من أن يكونا "معًا أمام الله". واستمر طيلة حياته يسكن فى شقة بسيطة فى حى شعبى. كان

رجلاً فى غاية الاستقامة، ذا حكمة عميقة يتحلى بروح الفكاهة الراقية، رجلاً مستقيمًا صحيحًا. وإذا كنت أتحدث عن هذا الشيخ بمثل هذا التبجيل والحب، فذلك لأنه كان يجسد أمامى نوعًا من "الإنسانية الإسلامية" التى تُعاش ببساطة وأصالة فائقتين، فى الوقت نفسه الذى يمثل فيه المؤسسة الدينية الرسمية. هذا النمط من الرجال، الذى ربما لم يألفه البعض، مازال موجودًا فى أيامنا هذه.

استمرت صداقتى مع محمود، ابن الشيخ، ونضجت وتعمقت عبر الخبرات والتطورات التى عرفها كل واحد منا. كانت اتصالاً عميقًا لا يحتاج إلى كثير من الكلام، ولكن كان الله حاضرًا فى قلب هذه الصداقة، أنا متأكد من ذلك(٥).

مع الزمن أدركت كم يمثل الاتصال الشخصى والصداقة الحقيقية والمخلصة بابًا واسعًا لاكتشاف دين آخر، وبدون هذا تظل المعرفة النظرية مهما كانت كبيرة تنطوى على خلل، فالدين بالفعل هو واقع يشكله الأشخاص المتدينون قبل أن يكون نظامًا دينيًا. ومن البديهى أن هذا القول لا يسمح لنا بالتعميم المتعجل انطلاقًا من بعض العلاقات، ولكن المسألة التى نعنيها هنا ليست مسألة إحصائيات (ففى هذه الحالة ينبغى أخذ عينات مختارة بعناية ومتوازنة وممثلة). الأمر هنا يتعلق "بباب الدخول" الذى يسمح بالمعرفة عن طريق علاقة حميمية بالمعنى الكامل للكلمة، أن تعرف كيف تشارك أشخاصًا ينتمون لهذا الدين مشاعرهم، أن تكتشف ماذا يمكن أن يعنيه العيش فى إطار هذا الدين، فى حياة هذا المتدين، بهذا المعنى فإن ما يمكن أن تحمله العلاقات الشخصية، ولاسيما الصداقة، للعلاقات بين الأديان ليس مقطوع الصلة مع أهمية التضامن الدينى الذى ذكرته فى حديثى عن ماسينيون.

وفى الفترة نفسها، أتيح لى اكتشاف الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية من الداخل؛ فقد دعانى طلاب أقباط أرثوذوكس لمشاركتهم فى اجتماعات الصلاة التى كانوا يدعون إليها الطلاب الأقباط بالكلية، ولقد انتسبت إلى هذه المجموعة — المسماة بأسرة جامعية — حوالى ثلاث سنوات، وكنت أحضر بقدر المستطاع فى اجتماعاتهم الأسبوعية. ولقد أتاح لى ذلك أن أكتشف طريقتهم فى الصلاة، وكذلك عقليتهم وحساسيتهم، كما اكتشفت كيف كانت العلاقات الإسلامية والمسيحية تُعاش بين طلاب

الجامعة العاديين. وقد كان المناخ مختلفًا عن الحال التى صار إليها بعد ذلك بعشرين عامًا فى الثمانينيات. فقد كان الجميع يعرفون الهوية الدينية للجميع، ولكن كان المسيحيون والمسلمون يختلطون فيما بينهم ولم يكونوا يعيشون فى مجتمعات مغلقة كما حدث بعد ذلك فى أماكن كثيرة.

اكتشاف الفكر الإسلامى

فى عام ١٩٦٦، رحلت إلى فرنسا لدراسة علم اللاهوت فى مدينة ليون، فى هذه الفترة كان البروفيسور روچيه أرنالديز يدرس لنا الفكر الإسلامى، وهو الذى جعلنى حينذاك أكتشف تفسيرًا حديثًا للقرآن معروفًا باسم "تفسير المنار"[٦]. وهذا التفسير هو ثمرة العمل المشترك لشخصيتين لهما شأن كبير فى مسيرة الإصلاح الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، الشيخ المصرى العظيم الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، ومن قدم نفسه على أنه تلميذه الأوفى السورى[٧] السيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)[٨]. لقد استطاع التلميذ أن يقنع الأستاذ أن يبدأ فى إعطاء دروس فى تفسير القرآن بالأزهر. وكان قد أسس قبل ذلك (فى ١٨٩٩) مجلة أسماها "المنار"، وقام بنشر دروس الأستاذ الإمام فى هذه المجلة مضيفًا إليها ملاحظاته الخاصة، وبعد موت الأستاذ عام ١٩٠٥ استمر وحده فى تفسير القرآن حتى وفاته (فى ١٩٣٥). وكان قد انتهى وقتئذٍ من حوالى نصف القرآن إلا قليلاً، ولكن هذا الجزء يقع وحده فى أكثر من ٦٠٠٠ صفحة. هذا التفسير الذى يحيل إلى مجمل تاريخ تراث الفكر الدينى فى الإسلام كان يريد التعبير عما يجب أن يكون عليه معنى القرآن بالنسبة لمسلمى زمانهم فى الفترة الاستعمارية التى كان فيها أغلبية المسلمين فى حالة خضوع سياسى وتخلف تكنولوچى.

تفسير المنار

فى عام ١٩٦٨ قمت بتسجيل أطروحة دكتوراه عن هذا التفسير، ولأننى فى هذه الفترة وفى أثناء دراستى للاهوت كنت مشغولاً بكل ما يتعلق بإشكالية الإيمان جعلت

محور بحثى عن "الإيمان فى تفسير المنار". وكان ذلك مجديًا بالنسبة لـــى، لكـــن لـــم يدفعنى إلى تعميق اهتمامى بمؤلّفى التفسير نفسهما. لقد فرضت إشكاليتى على هـــذين المؤلفين بدلاً من أن أنصت إليهما أولاً.

عكفتُ آنذاك على قراءة نص التفسير كله، وهو ما أتاح لى "غوصًا" مذهلاً لـــيس فقط فى القرآن، ولكن فى كل تاريخ الفكر الإسلامى، وفى عدد هائل من الإشـــكاليات التى يتعرض لها هذا الفكر. وفى أثناء القراءة أثار انتباهى تكرار تعبيـــر "ســـنة الله"، الذى كان يذكر باستمرار، ويلعب دورًا مركزيًا فى فكر المؤلفين. هذا التعبير يعبر عن مفهوم قرآنى يشير إلى الطريقة التى يتعامل بها الله مع الخلق ولاسيما البشر. والقرآن نفسه يؤكد، "ولن تجد لسنة الله تبديلاً". وفى التاريخ استخدم علماء الدين المسلمون هذا المصطلح ليفسروا استمرارية معينة رغم نفيهم للسببية الأونطولوچية (فيما يشبه مذهب المناسبة عند مالبرانش): فالصلة بين السبب والنتيجة لا تقوم فى رأيهم علـــى علاقـــة وجودية سببية، ولكن على "سنة" خالصة لله تكفل مثل هذا التتابع الدائم بين الظواهر.

وانتهيت إلى اكتشاف أن مؤلفينا يقدمان لهذا المصطلح تفسيرًا جديدًا يمثل طريقـــة جديدة فى تناول الحياة؛ فبالنسبة لمحمد عبده ورشيد رضا صارت "ســـنن الله" تعبيـــرًا عن البنية الوجودية الثابتة التى خلق الله الكون عليها، وهى أساس المسئولية الإنـــسانية أمام الله. فإذا كنت مريضًا ولم ألجأ إلى الطبيب فـــإننى إذن لا أحتـــرم "ســـنن الله" ، وبالتالى لا أحترم الله.

إن التخلف الذى يعانى منه المسلمون المعاصرون فى نظر مؤلفينا يرجـــع إلـــى نسيانهم وإهمالهم لسنن الله ــ وبالتـــالى إلـــى عـــدم احتـــرامهم لله ــ فـــى حـــين أن الأوروبيين، من وجهة نظرهم، بعد العصور الوسطى اكتشفوا سنن الله واستفادوا منها. ولكنهم حينما عزلوا فيما بعد هذه السنن عن مصدرها وهو الله فقد فقدوا معناها، وهو ما أوصلهم إلى كارثة الحرب العالمية الأولى.

حاول الشيخان – من خلال هذا التفسير الجديد – إيقاظ إخوانهم فى الدين لمكافحة القدرية والسلبية، ودفعهم إلى استقبال العلم والتكنيك الحديث بلا خوف[٩]. وهكذا قـــدما

بالتأكيد إسهامًا مهمًا للعالم الإسلامى. وبالرغم من ذلك لم يتمكنا من إدراك عمق أزمة العالم الحديث، ولم يعيا بالتغيرات العميقة التى أدخلتها العلوم الحديثة فى طريقة فهم العالم وكذلك في طرح أداء للعقل يختلف بصورة جذرية عن طريقة أدائه فى الثقافات القديمة والوسيطة. فلقد ولد مع "الثورة العلمية" "العقل العلمى"، هذا العقل لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يضع علامة استفهام أمام كل تأكيد، ولا يمثل هذا العقل النقدى بالضرورة خطرًا على الإيمان، ولكنه يمثل تحديًا؛ فالمؤمنون لا يستطيعون أن يتصرفوا، وكأن هذا العقل النقدى غير موجود أو وكأنه لا يعنيهم. ونظرًا لأن الفرصة لم تتح لشيخينا لاكتشاف الأثر الحقيقى لهذا التحدى جاء تفسير "المنار"، وهو تفسير عظيم بالتأكيد، غير مدرك تمامًا لكل نتائج العلم الحديث، وبالتالى لم يصبح أول تفسير كبير للمرحلة الحديثة كما كان يرغب فى ذلك مؤلفاه.

لقد تعرض عملى فى هذه الأطروحة لانقطاعات كثيرة، ولهذا فإننى لم أناقش الرسالة إلا فى عام ١٩٨٧ فى جامعة باريس ٣ فى نهاية المطاف. مثّل هذا البحث بالنسبة لى تشكلاً لـ"الحساسية الفكرية" أى إلى اكتشاف البنية الفكرية التى تصوغ طريقة النظر والشعور لدى الكثير من المسلمين، وإلى اكتشاف النظرة إلى العالم التى تتحكم فى الخطاب الخاص بعدد كبير منهم. وساعدنى ذلك فى تعلُّم (أو فى محاولة) التفكير مع المسلمين، وأن أفهم بحميمية وصداقة نقدية، وهذا أيضًا هو الأساس الذى أقمت عليه تدريسي للإسلاميات فى الكثير من مؤسسات الكنيسة، وخصوصًا فى مصر؛ لأننى أحاول أن أقدم الإسلام، قدر المستطاع، كما يرغب المسلمون فى تقديمه، بصورة موضوعية وبنظرة محبة، وهو ما لا يمنع من إلقاء نظرة نقدية وعدد من التساؤلات. إننى أرى ضرورة تطبيق "القاعدة الذهبية" للإنجيل ("كل ما أردتم أن يفعل الناس لكم، افعلوه أنتم لهم" متى ١٢/٧) عليَّ النظر وعليَّ الفهم من أجل محاولة فهم الآخر وفهمه بالصورة التى أحب أنا نفسى أن ينظر إلىّ بها من يفهمنى.

هذا التخصص فى الفكر الإسلامى جعلنى أجمع فى تكامل بين معرفة الإسلام عن طريق العلاقات الشخصية، ولاسيما الصداقة، ومعرفة نظرية عن طريق الدراسة. إن أى حوار حقيقى يقتضى درجة معينة من المعرفة الحاصلة عن هذين الطريقين فى

آن. يمكن أن تنشأ علاقات حقيقية بدون هذه المعرفة النظرية (وإن كان يمكنها هنا أن تقدم معاونة ثمينة)، ولكن حوارًا بين الأديان سيظل معوقًا إذا افتقد إلـــى أحـــد هـــذين الجانبين.

مسيرة مع جماعة "الإخاء الدينى"

هناك خبرة أخرى كان لها أثر كبير فيما يخص العلاقات الإســلامية المــسيحية، وهى المشاركة فى إعادة تأسيس مجموعة مصرية للحوار الإســلامى ــ المــسيحى، وذلك فى فبراير ١٩٧٥ بعد اختفائها شبه التام عام ١٩٥٣.

فلقد شهدت مصر مبادرة مهمة للحوار الإسلامى المسيحى منذ عام ١٩٤١ (وربما كانت هناك إرهاصات منذ عام ١٩٣٨). فى هذه الفترة لم يكن الحوار الدينى مألوفًــا. قام مجموعة من الشباب المصريين مسيحيين ومسلمين (توفى آخرهم، يوسف حلمـــى المصرى، فى شهر مارس ٢٠٠٣) بالاجتماع سويًا للتفكير فى مسئوليتهم المــشتركة، وقد حددوا أهدافهم كالآتى: "١- إنماء روح التعاون والأخوة بواسطة الــدين والعلــم والفلسفة، ٢- المساهمة فى حل المشكلات الاجتماعية مـــن وجهـــة نظـــر الأخـــلاق والدين[١٠]"، واختاروا لأنفسهم اسم "إخوان الصفا"، وهو اسم جميل مستعار من التاريخ العربى الإسلامى، وإن كان يشوبه أنه كان فى القرن العاشر الميلادى اسمًا لجماعـــة من المفكرين المسلمين منحرفى العقيدة (من وجهة نظر أهل الــسنة) ولهـــم أهـــداف سياسية.

وبرغم أن الجماعة صاغت لنفسها لائحة داخلية[١١]، لم تـــسعَ للحـــصول علـــى اعتراف رسمى. وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان النظام الجديد يخشى كل ما يمكـــن أن يشبه جماعة سرية. ولذا طلبت وزارة الداخلية فى عام ١٩٥٣ إيقاف الاجتماعـــات الدورية للجمعية، الشىء الوحيد الذى أبقت عليه الجماعة هو وجبة إفطار كل عام فـــى شهر رمضان عند الأب قنواتى فى دير الآباء الدومينيكان الذين أسسوا منذ عام ١٩٤٦ "معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية **IDEO**".

وفى عام ١٩٧٥ تغيرت الظروف، دعت الآنسة مارى كحيــل (١٨٨٩-١٩٧٩)، وهى صديقة للويس ماسينيون[١٢] التى كرَّســت حياتهــا للتقــارب بــين المــسلمين والمسيحيين، لاجتماع فى منزلها ضم ١٥ شخصًا بين مسلم ومسيحى، وكــان أغلــبهم عضوًا سابقًا فى جماعة "إخوان الصفا". وبدا أن اللحظة حانت للعــودة، علــى أســس جديدة، إلى ما عاشه أعضاء الجماعة السابقة منذ ثلاثين عامًا مضت. ومنذ البداية تــم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق فقط برباط إنسانى محض، بل برباط روحى ودينى مع الاعتراف بالاختلاف الذى لا يمكن محوه بين الدينين. كنا نسعى للتقارب على أســاس إيمان كل فرد منا بالله، ليس للتقريب بين الأديان، ولكن للتقارب بيننا نحن أتباع هــذه الأديان.

وطرح فى البداية مسألة الحصول على اعتراف رسمى من الدولة، وذلك لتجنــب أى التباس أو شبهة، ولكن تقرر الانتظار. ولكن فى عام ١٩٧٧ أجمع الأعضاء علــى تقديم الطلب للحصول على ضمان قانونى وللسماح بالقيــام بأنــشطة خارجيــة، وتــم الحصول على هذا الاعتراف فى ١٦ أبريل ١٩٧٨، وتم تسجيل الجمعيــة فــى وزارة الشئون الاجتماعية تحت اسم "جمعية الإخاء الدينى".

ولقد تعرض هذا الاسم لمناقشات مستفيضة؛ فقد فضل البعض الحفاظ على الاســم القديم "إخوان الصفا". وخشى الآخرون من الالتباس الذى يمكن أن يحدث بسبب طبيعة الجماعة التى حملت هذا الاسم فى التاريخ القديم. لم يكن من السهل العثور على اســم بدون التباس ولا يوحي بأى نزعة توفيقية ويرضى الجميع. وقد طرح أكثر من عشرة أسماء وانتهينا إلى الاتفاق على "الإخاء الدينى"، معتبرين أن إيماننا جميعًا بالله ــ أيًــا كان الاختلاف فى الطريقة التى نعبده بها ــ يمكن أن يجمعنا فى إخاء حقيقى.

أول مزايا هذه الجماعة هى أنها مازالت مستمرة حتى اليــوم، حتــى وإن بقــى نشاطها محدودًا. لقد ظل هذا النشاط عمليًا محصورًا فى الاجتماعات الدورية التى تعقد فى المتوسط مرة كل شهر، بالإضافة إلــى اجتماعــات مجلــس الإدارة. فــى هــذه الاجتماعات يلقى أحد الأعضاء أو أحد المدعوين محاضرة تعقبها مناقــشة، وينتهــى الاجتماع (الذى يستغرق عمومًا حوالى ساعتين) بذكر دعاء مشترك، وهو الذى كانت

تستخدمه الجماعة السابقة فى سنوات ١٩٤١-١٩٥٣، مع تعديل موفق قدمـــه الـــشيخ أحمد حسن الباقورى (وزير سابق للأوقاف، ورئيس سابق لجامعة الأزهر، ثم بعد ذلك رئيسًا لجمعية الشبان المسلمين حتى وفاته). وأطلق على هذا الدعاء اسم "ميثاق الإخاء الدينى". يقول نصه:

« ميثاق الإخاء الديني »

اللهم

إليك نتوجه، وعليك نتوكل، وبك نستعين

وإياك نسأل أن ترزقنا قوة الإيمان بك

وحسن الاهتداء بهدى أنبيائك ورسلك، ونسألك ــ ياالله ــ

أن تجعل كلاً منا وفيًا لعقيدته، أمينًا على دينه،

في غير تزمت نشقى به في أنفسنا،

ولا تعصب يشقى به مواطنونا،

ونضرع إليك ــ يا ربنا ــ أن تبارك إخاءنا الديني،

وأن تجعل الصدق رائدنا إليه،

والعدل غايتنا منه، والسلام ذخيرتنا فيه،

يا حي يا قيوم

يا ذا الجلال والإكرام. آمين.

إنها حقًا خبرة جميلة أن نختم اجتماعاتنا بهذا الدعاء المشترك، معبرين عن انفتاح إخائنا على آخر غيرنا هو إلهنا الواحد وربنا جميعًا، وهو الذى له الكلمة الأخيرة.

والموضوعات التى تطرح فى اجتماعاتنا متنوعة، وكثيرًا ما يبين لنا المحاضـــر فى الغالب كيف عاش العلاقات بين الأديان فى خبرته الخاصة.

ولم يكن خطر اللغة الرنانة أو حتى الخطاب المزدوج مستبعدًا. وهـذا الخطـاب المزدوج ليس دائمًا أكاذيب أو خداعًا، ولكن بالأحرى علامـة علـى فقـدان الوحـدة الداخلية. ومن يتكلم بهذا الخطاب يتكلم حسب المجال الـذى افتتحـه. فهنـاك مجـال العلاقات الاجتماعية، والذى يريد من خلاله الشخص بكـل أمانـة أن ينفـتح علـى الآخرين، فى حين أنه فى مجال الخطاب العقائدى لا يفتحه إلا لمن يـشكلون أعـضاء فى جماعته (أى من نفس الدين أو نفس الطائفة). ويقوم بإرسال كل الآخـرين وبكـل أمانة أيضًا، إلى الجحيم أو على الأقل ينظر إليهم من زاوية سلبية، ويحدث هذا الأمـر فى هذا الجانب وذاك.

إننا نتمسك فى الغالب بأحكام شكلية دون أن نتعمق فـى التحليـل، ودون تنـاول المشكلات الحقيقية الكامنة فى هذه الموضوعات. ويجب ألا ننسى أن هناك أشخاصًا لم يتعودوا على حوار حقيقى حتى بصرف النظر عن الاختلاف الدينى، ولكن مـع ذلـك رأينا أوقات صراحة وحقيقة، بل لحظات مؤثرة جدًا.

وهكذا بعد محاضرة ألقاها مسلم حول التسامح إزاء غير المسلمين فـى مـذهب الإسلام، وبعد أن عرض كل العقيدة التراثية للإسلام حول موقع أتباع الديانات الأخرى ولاسيما أهل الكتاب. علّق عليه مسلم آخر قائلاً: "أنا مسلم ولى صديق مسيحى، وقـال لى هذا الصديق: أنا مصرى مثل كل المصريين أدفع الضرائب مثل كل الناس وأديـت الخدمة العسكرية مثل كل الناس؛ فعندما أقرأ مقالات كثيرة فى المجلات والصحف عن التسامح أقول كفاية. أريد مكانى فى المجتمع بكونه حقى وليس بالتسامح. ماذا ترى فى موقف صديقى هذا؟".

ومرة أخرى قررت الجماعة أن ترسل خطاب شكر للكاردينال رئـيس المجلـس البابوى للحوار بين الأديان، بعد خطابه السنوى إلى المسلمين بمناسبة عيد الفطر. وقام أحد المسلمين بإعداد مسودة الخطاب يبين فيها تقدير المسلمين للمسيح: "إن المـسلم لا يمكنه أن يكون مسلمًا دون أن يؤمن بالمسيح، ومحمد خاتم الأنبياء جاء ليواصل رسالة المسيح"، فأعلن مسلم آخر الاعتراض التالى: "إذا كان هذا الخطاب يعبر عن أعـضاء

الجماعة المسلمين وحدهم فأنا أوافق لأنه يعبر عن عقيدة الإسلام، أما إذا كـان يعبـر عن الجماعة بأكملها فأنا غير موافق؛ لأننـي لا أعتقـد علـى أى حـال أن إخواننـا المسيحيين يمكن أن يقبلوا أن يطلق على محمد لقب نبى، وبالأحرى لا يقبلون "خـاتم الأنبياء"، فبالنسبة لهم هو رجل عظيم، وربما مصلح اجتماعى ولكن ليس نبيًا، ويجـب أخذ هذا فى الاعتبار".

وكانت هناك لحظة مؤثرة بشكل خاص عند عرض موقف تعليم المجمع الڤاتيكانى الثانى عن العلاقات مع الإسلام. ولقد لوحظ أن كثيرًا من المسلمين قد فوجئوا بالموقف الإيجابى للڤاتيكان. وقد سأل بعضهم: "بالنسبة لكم إذن سـوف يـستمر إخاؤنـا بعـد الموت؟" فرد عليهم قس من الكنيسة القبطية الإنجيلية قائلاً: "فى الإنجيل يعطينا المسيح المعيار النهائى للخلاص وهو المحبة الفعلية: "كنت جوعانًا وأطعمتمونى...".

وأكثر الأوقات ازدهارًا التى عرفتها جمعيتنا كانت بالتأكيد فى عهد رئيسها الأول الدكتور عبده محمود سلام، رجلاً مرموقًا وشجاعًا وذا استقامة تفوق الوصف، وكـان وزيرًا للصحة فى نهاية عهد الرئيس جمال عبد الناصر وبداية عصر الـسادات. كمـا كان أحد أهم الأعضاء فى الجمعية السابقة[١٣]. لقد توصل إلى توجيه مسيرة الجماعة. أما الإدارة اللاحقة فقد غلب عليها الشيخوخة والمرض؛ مما جعل الجماعة تفقد الكثير من حيويتها. إن الأعوام القادمة ربما تكون حاسمة لاستعادة شباب الجماعة وتجديدها.

وفى خبرتنا المشتركة هناك نوع من الالتباس نشعر تجاهـه نحـن المـسيحيين بحساسية خاصة، وهو خطر "الاحتواء"؛ فبوصفنا مسيحيين نشعر فى أغلـب الأحيـان بأننا نتعرض للاحتواء؛ أى أننا محددو الإقامة ومحبوسون داخل نظام إسلامى دون أن يعترف بنا فى غيريتنا أى كما نكون، وليس كما يدركنا فى بعض الأحيان فكر إسلامى ما، وهذا دون أدنى سوء نية.

هناك مثال واضح على ذلك، ملاحظة أبداها أحد المسلمين الشرفاء عندما اقتـرح أحدهم أن يُضاف إلى مقرر الدين فى المدارس نبذة عن الدين الآخـر (الإسـلام فـى

مقرر الدين المسيحى والمسيحية فى مقرر الدين الإسلامى) فكان رد الفعل التلقائى لهذا المسلم: "ولكن لدينا أفضل تلخيص للمسيحية فى القرآن". قال ذلك دون أى رغبة فى الإساءة للمسيحيين. ونفس الخطر يوجد فى الجانب المسيحى، وإن يكن بصورة أخرى، ونحن المسيحيين ربما نكون أقل حساسية له. ومن هنا تأتى أهمية أن نطلب من الآخرين ما يشعرون به بحق. وهذا ما يكفل نوعًا من التحقيق المستمر للملاحظة الجميلة التى أبداها أمادو هامبتى با (١٩٠٠-١٩٩١) الحكيم الإسلامى المالى، والتى حكاها لى صديق: "إذا لم يفهمك الآخر، فأنت لم تفهمه. واليوم الذى تتمكن فيه من فهمه، هو أيضًا سوف يفهمك".

وبالرغم من ذلك، يجدر التنويه إلى بعض الجوانب الإيجابية بالغة الدلالة لجمعيتنا. هناك أولاً، بالنسبة للجانبين، قيمة العلاقات؛ فهى تسمح لنا بالتعرف على بعضنا البعض، وعندما نسعى إلى تأسيس هذه العلاقات على الإخلاص لله والأمانة له تعالى فإنها تساعدنا على تجاوز مشكلات كثيرة، كما تساعدنا بوجه خاص على تكوين نظرة جديدة للآخر. ويزيد من أهمية ذلك أن المسلمين والمسيحيين فى مصر أحيانًا قريبون من بعضهم وبعيدون فى آنٍ؛ فمن جانب، هم يعرفون بعضهم جيدًا، ويشتركون فى نفس الثقافة ونفس الحساسية، ومن جانب آخر يجهلون بعضهم على مستوى أعمق، ويحذرون من بعضهم البعض.

هناك قيمة أخرى لجمعيتنا هى خاصيتها المصرية، وإن كنت أنا نفسى من أصل غير مصرى (لكننى مصرى "بالتبنى"!)، ورغم وجود بعض الأجانب أحيانًا تظل الجماعة مصرية، وتعرّف نفسها بوصفها جماعة مصرية. وهذا على خلاف ملتقيات أخرى كثيرة إسلامية مسيحية فى العالم تتسم فى الغالب باختلاف ثقافى — اجتماعى أو سياسى. إنهم أبناء وبنات — إذ توجد نسبة لا بأس بها من المشاركة النسائية! – أمة واحدة يجتمعون، ويسعون من خلال ذلك إلى تقوية وحدتهم الوطنية. وهذا يضفى بوجه خاص عنصرًا من الحقيقة على الجماعة. كما حرصنا على عقد الروابط مع

رموز المؤسسات الدينية، ولهذا السبب يوجد فى مجلس الجمعية شيخ (حاليًا هو الشيخ جمال قطب) يمثل شيخ الأزهر أعلى سلطة دينية إسلامية فى مصر، وأحد المطارنة الأقباط الأرثوذوكس (حاليًا الأنبا بسنتى، أسقف أبرشية حلوان) ويمثل البابا شنودة بابا الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية.

وتمثل الجماعة بوجودها وتطورها رمزًا فى المجتمع خصوصًا فى اللحظات التى يحاول فيها آخرون تعميق الاختلافات. وهكذا يساعدنا "إخاؤنا الدينى" على أن نعيش اختلافنا بطريقة أفضل من خلال الاحترام المتبادل والصداقة ومعاناة ما يفصل بيننا، ومن خلال وفائنا لله الذى نسعى جميعًا لخدمته. والثمرة الكبرى لكل هذا هى الصداقة الحقيقية، التى تعصى فى الغالب على الكلمات، والتى تم نسجها خلال ساعات طوال قضيناها معًا، ساعات تتطلب أحيانًا من الجميع الصبر، ساعات يتم فى نهايتها خلق روابط عميقة. ونؤمن بأن هذه الصداقة قد وهبها الله لنا لنمضى فى طريق هو وحده يعلم نهايته؛ فهو وحده المبدأ والمنتهى.

واليوم بالرغم من كل ذلك، وبعد كل هذه الخبرة الطويلة، تواجه الجماعة تحديًا يتمثل فى أن تعرف كيف تجدد نفسها، فيما يتعلق بالجمهور الذى ينبغى التوجه له والمشكلات التى يلزم معالجتها والمنهج الذى يجدر اتباعه. لقد شاخت جماعتنا مع أعضائها. ينبغى لها أن تعرف كيف تتوجه إلى الشباب، وأن تجد ما تقوله لهم والأهم من ذلك أن تعرف كيف تجتذبهم لتجديد خلاق ومستمر للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى بلدنا وفى العالم العربى هذه الأيام. وهذا يقتضى تحليلاً واقعيًا للمشكلات الحقيقية للمجتمع ولكل عناصر الحياة التى تتحكم في هذه العلاقات بما فيها العلاقات على الصعيد الدينى. وأحد الأسئلة المهمة الذى يطرح نفسه هو معرفة أى دور للدين ــ الإسلام والمسيحية على السواء ــ يمكنه ويلزم له أن يؤديه فى مجتمعنا من أجل أبنائه وضمان حياة كريمة لكل إنسان فيه؟ هذا التجديد يقتضى فى النهاية عدم الاكتفاء بسلسلة من المحاضرات، وإنما خلق تناول جديد أقل استغراقًا فى الجانب النظرى، ويتضمن عملاً يكون علامة فعلية ومقنعة لحياة مشتركة بين المسيحيين والمسلمين.

لجنة "العدالة والسلام"

بجانب خبرتى فى جمعية "الإخاء الدينى" أتاحت لى الظروف خبرة أخرى مكملة فى إطار التعاون الإسلامى المسيحى، وهى أيضًا مصدر لصداقات حقيقية، وهى اللجنة المصرية "للعدالة والسلام".

لقد كان إنشاء لجان العدالة والسلام فى الكنيسة الكاثوليكية إحدى ثمار المجمع الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢-١٩٦٥) وبالتحديد الدستور الرعوي عن الكنيسة فى العالم المعاصر (المسمى "الفرح والرجاء" **Gaudium et Spes**). ولقد أسس البابا بولس السادس فى روما عام ١٩٦٧ "اللجنة البابوية للعدالة والسلام" من أجل الانشغال بالهموم التى عبرت عنها هذه الوثيقة المجمعية، والتى أعلت من شأن دور المسيحيين ومسئوليتهم فى العالم. وصارت فيما بعد عام ١٩٨٨ (المجلس البابوى للعدالة والسلام). وفى أعقاب ذلك تم إنشاء لجان محلية للعدالة والسلام فى بلاد مختلفة.

ولقد شعر الكاثوليك المصريون بالحاجة إلى القيام بمثل هذه المبادرة فى مصر. وهكذا أصبح لمصر منذ ١٩٧٠ لجنتها النابعة من مجلس الأساقفة الكاثوليك فى مصر. وخلال العقد الأول من وجودها أنجزت حملة مهمة للتوعية بين الكاثوليك فى مصر من أجل إبلاغ رسالة المجمع فيما يتعلق بدور الكاثوليك فى المجتمع، وبوجه خاص انطلاقًا من دفعة كبيرة من تعليم الكنيسة الاجتماعى. فى أثناء هذه الفترة كانت اللجنة مكونة من المسيحيين الكاثوليك فقط وإن لجأت لعدد من غير الكاثوليك كمحاضرين وخبراء فى الجلسات التى كانت تنظمها بصورة دورية. وقد توقف هذا النشاط النافع فى بداية الثمانينيات لأسباب عارضة.

وابتداء من عام ١٩٨٧ شهدت اللجنة ميلادًا جديدًا؛ فقد أصبحت مجموعة مسكونية (مكونة من طوائف مسيحية مختلفة) مع مشاركة مهمة من الأقباط الأرثوذكس[١٤] وإن استمرت من الناحية القانونية مرتبطة بمجلس الأساقفة الكاثوليك الذي يمثله الأنبا يوحنا قلتة. فى هذا الوقت دعونى للمشاركة فى نشاط اللجنة التى احتلت مكانًا مهمًا فى حياتى.

وسرعان ما شرعت اللجنة فى تنظيم جلسات حول موضوعات مهمـــة وحيويـــة بالنسبة للمجتمع فى مجمله (كان أولها عن مشكلة البيئة). ولقد لجأت فى تنظـــيم هـــذه الجلسات إلى مسلمين ومسيحيين. وأصبح المسلمون منذ ذلك الوقت أصدقاء لأعـــضاء اللجنة، ومع مرور الوقت صاروا معاونين دائمين (أطلق عليهم اسم "مستشارى اللجنة").

وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الأصدقاء والمعاونين المسلمين ينتمون إلى تيـــارات متعددة: إسلاميين (وهم مسلمون يرغبون فى تحقيق مشروع إسلامى معين للمجتمـــع وهم أنفسهم متنوعون: إخوان مسلمون وغيرهم)، ويساريين، وناصريين وليبراليين. لم تكن اللجنة جماعة للحوار الإسلامى المسيحى، لكنها تعبر عن الرغبة فـــى المـــساهمة المشتركة فى بناء مجتمع أفضل، وتحقق الاشتراك فى المواطنة فى الواقع فعليًا. ولكن المدهش هو أن اللجنة قد مضت فى بعض الجوانـــب فـــى العلاقـــات الإســـلامية ــ المسيحية مسافة أبعد من جمعية الإخاء الدينى خصوصًا فى سنوات التسعينيات التـــى كانت حاسمة فى هذه العلاقات. ففى هذه الفترة عرفت مصر، من جانـــب، الإرهـــاب الصادر من بعض المجموعات الإسلامية المتطرفة، والتى وجهـــت هجماتهـــا ضـــد الشرطة (ممثل النظام) وضد السياح (الذين يمثلون قطاعًا مهمًا فى الاقتصاد المصرى وبالغ الحساسية فى الوقت نفسه)، وضد الأقباط (أشخاصًا ومحلات وكنـــائس). كمـــا عرفت هذه الفترة، من جانب آخر، توترًا فى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين. فـــى هذا السياق كانت لجنة العدالة والسلام بالتأكيد مكانًا تعامل فيه عـــدد مـــن المـــسلمين والمسيحيين من كل اتجاه مع هذه المشكلات الاجتماعية معًا وبكل صراحة. وانطلاقًـــا من هنا بدأ عدد صغير منا نحن أعضاء اللجنة بتنظيم لقاءات ودية مع بعض المفكرين الإسلاميين فى منزل أحد زملائنا في اللجنـــة ننـــاقش كـــل الـــصعوبات والمخـــاوف والحواجز والمضايقات التى نشعر بها فى هذا الجانب أو ذاك.

ولقد وصلت هذه العلاقات إلى ذروتها فى عمل مجموعة، تكونت بهذه المناســـبة، يتأمل أعضاؤها سويًا مشروعات بعضهم البعض لصالح المجتمـــع. وخـــلال ثـــلاث جلسات أُلقيت ثلاث محاضرات تم إعدادها وكتابتها سلفًا، وبعـــد ذلـــك تـــم تـــسجيل المناقشات ونشر كل هذا فى كتاب بعنوان "الحوار الوطنى". هذا الكتاب الـــذى حظـــى

باستقبال طيب اعتبره عدد كبير من المثقفين نموذجًا للحوار. فبالنسبة لبعض الماركسيين (المسلمين) ولبعض الإسلاميين كانت هذه اللقاءات تمثّل أول خبرة لتبادل الرأى فى إطار من الاحترام المتبادل.

من خلال هذه المناقشات حول العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى المجتمع عملنا بعمق على صياغة مفهوم المواطنة المشتركة بل وواقعها(١٥). ولقد قامت هيئات أخرى كثيرة بالعمل بصورة مكثفة حول هذا المفهوم مستلهمين فى ذلك نموذج لجنتنا. ولقد عبَّر الكثير من المفكرين المسلمين والمسيحيين عن آرائهم فى هذا الموضوع، وعقدت بشأنه المؤتمرات.

كل هذا النقاش الأخير حول "المواطنة المشتركة" كان فرصة لاتخاذ مواقف مهمة من قبل بعض المفكرين الإسلاميين؛ فلقد كتب الأستاذ الجامعى والمحامى الكبير محمد سليم العوا أنه إذا كان وضع المسيحيين واليهود فى المجتمعات الإسلامية القديمة قد حدده "عقد أهل الذمة"(١٦)، فإن هذا الوضع قد فقد كل أساس له بزوال هذه الدول القديمة. ولأن الدول الحديثة هى حصيلة الجهد المشترك للمسلمين وغير المسلمين، فإن الوضع الوحيد المقبول اليوم، من وجهة نظر الفقه الإسلامى القويم، هو وضع المواطنة المشتركة. مثل هذه المواقف دفعت هؤلاء المفكرين الإسلاميين إلى الإلحاح على التمييز بين الإسلام بوصفه دينًا والإسلام بوصفه ثقافة، أى مشروعًا اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا. إذا كان المسلمون وحدهم بالطبع هم من ينتمون إلى الإسلام بوصفه دينًا، فإن الإسلام بوصفه ثقافة وبوصفه مشروعًا اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا مدعو ليشمل إلى جانب المسلمين غير المسلمين الذين يشكلون جزءًا من مجاله الثقافى(١٧).

كما أن أحد أصدقائنا الإسلاميين أراد فى أحد لقاءاتنا توضيح ما يعنيه باقتراحه مشروعًا إسلاميًا للمجتمع، فبالنسبة له يكمن خطر المشروع العلمانى فى بناء مجتمع ليس مؤسسًا على قيم ذات مصدر سامٍ (إلهى)، أى يكون مؤسسًا على قيم تستند بشكل كامل إلى الاعتباط البشرى. وانتهى فى حديثه إلى استعداده بشكل كامل لأن يحل كلمة "مشروع إيمانى" محل "مشروع إسلامى" (أى مشروع مؤسس على أبعاد إيمانية). وأنا لا أزعم أن مشروعات هؤلاء الإسلاميين المنفتحين والمعتدلين خالية من المشكلات والالتباسات (فأنا من الناحية السياسية لست إسلاميًا!!)، ولكن ما هو واضح هو أن

مثل هذه المواقف تفتح الباب لجدل واقعى وصريح، جدل يجبر كل طرف على الاستماع للآخر وفهم مقصده، وعلى أن يقطع الأطراف الطريق سويًا ويستعدون معًا لمراجعة مواقفهم.

فى هذا السياق، من المفيد الإشارة إلى الكم الكبير من المسلمين، بل من الإسلاميين أيضًا، المهتمين بالتعليم الاجتماعى للكنيسة الكاثوليكية. وكان مجرد اكتشاف هذا التعليم مفاجأة بالنسبة لهم؛ لأنهم بوجه عام كانوا يعتقدون أن تعليم الكنيسة كان روحيًا فقط (إن لم يكن روحانيًا!!) لا يهتم بما يجرى فى واقع هذا العالم وفى المجتمع الإنسانى بأسره. وهكذا شرعنا فى بيان الاهتمام العميق للكنيسة بحقوق الإنسان.

كل هذه الاتصالات والصداقات والأعمال المشتركة بين أعضاء اللجنة المصرية "للعدالة والسلام" قد دفعت الكثير منا لعقد وشائج قوية مع "مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية"[١٨]. وهى مؤسسة بالغة الأهمية فى مصر فيما يتعلق بالدراسات والبحوث والنشر الخاصة بكل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمصر وللعالم العربى، بل إن البعض منا كانوا مشاركين فى مبادرة مهمة قام بها المركز منذ بضع سنين، وهى "تقرير الحالة الدينية فى مصر" (نشر التقرير الأول ١٩٩٧ والثانى فى العام التالى). والتقرير يقدم الجوانب المتنوعة للحياة الدينية فى مصر سواء لدى المسلمين أو المسيحيين بصورة شديدة الدقة والموضوعية: المؤسسات الدينية "إسلامية ومسيحية"، الحركات الدينية الراديكالية، بعض المنظمات غير الحكومية الإسلامية والمسيحية، التفاعلات، حركة الأفكار والنشر الدينى. والجزء الخاص بالمؤسسات الدينية المسيحية يصف المؤسسات التابعة لكل كنيسة: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ثم الكنائس الكاثوليكية المختلفة (ست كنائس كاثوليكية شرقية والكنيسة اللاتينية (ذات الطقس الروماني)، والكنائس البروتستانتية، ثم ملحق خاص بحياة الرهبنة (مع وصف للحياة فى الأديرة القبطية الأرثوذكسية، وأيضًا وصف تفصيلى لحياة الرهبنة في الكنيسة الكاثوليكية تشمل تذكرة حول كل الرهبنات الكاثوليكية فى مصر!)[١٩]. إن التقارير السنوية العادية التى ينشرها المركز لم يتجاوز أقصى توزيع لها ٣٠٠٠ نسخة، ولكن هذين التقريرين وزعا حوالى ١٣٠٠٠ نسخة.

وكان من أهداف المركز بصياغة هذين التقريرين تشجيع الاتصال والتعارف بين المسلمين والمسيحيين. ولجوء المركز إلى بعض أعضاء لجنة "العدالة والسلام" يبيِّن كيف أن هذه اللجنة قد أصبحت تعبيرًا عن حضور الكنيسة فى الحياة العامة للمجتمع المصرى. وقد طلب منى نبيل عبد الفتاح المسئول الأساسى عن صياغة هذين التقريرين أن أعد للتقرير الثانى فصلاً عن الدعوات التى وجهتها مؤسسات كنسية (كاثوليكية، أرثوذوكسية، بروتستانتية) إلى محاضرين مسلمين. لقد طلب منى البحث عن: من دعا؟ لماذا؟ ومن هم المسلمون المدعوون؟ ولأى سبب؟ وما نوعية الجمهور؟ وما تأثير مثل هذه اللقاءات؟ لم يكن الهدف إذن هو الاكتفاء بذكر مجرد حدوث هذه اللقاءات، ولكن الحفر تحتها واكتشاف ما يحدث فيها.

وفى السنوات الأخيرة مرَّت لجنة "العدالة والسلام" بفترة إعادة بناء، ومنذ عام ونصف تناولنا سويًا الوضع المأساوى للصراع الفلسطينى الإسرائيلى، والصراع العربى الإسرائيلى بوجه عام ومسئوليتنا تجاه هذا الوضع. وحاليًا نحن مستمرون فى هذا العمل والذى يعد أيضًا بالنسبة لنا صورة من الصور التى نتعرض بها للتحديات التى تواجهنا سويًا فى أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وبالعكوف سويًا – مسلمون ومسيحيون – على دراسة الظلم البالغ الذى يتعرض له الفلسطينيون (وتعد المظالم غير المبررة، التى يتعرض لها الإسرائيليون فى شكل هجمات انتحارية مأساوية ضد مدنيين، ثمرات مُرَّة لهذا الظلم البين)، وتبين أيضًا أن القضية الفلسطينية هى قبل كل شىء قضية إنسانية ومدنية ووطنية قبل أن تكون قضية دينية. ويزيد من أهمية هذا الموقف اليوم أن بعض المسلمين وكذلك بعض اليهود يسعون إلى أن يجعلوها قضية دينية[٢٠]. وهكذا نتبنى المواقف التى عبرت عنها لجنة العدالة والسلام فى القدس بوضوح، والتى تبين كيف أن المسلمين والمسيحيين الفلسطينيين يدافعون سويًا عن حقوقهم ولا يقبلون بالمحاولات التى تسعى لتقسيمهم. فى العلاقة بين المسلمين والمسيحيين اليوم تعد المواقف التى تُصاغ إزاء هذه القضية المأساوية حجر الزاوية فى دفاعنا عن العدالة للجميع.

وفيما وراء المسألة الفلسطينية يتسم موضوع ١١ سبتمبر بالتعقيد الشديد؛ فالكثير من المسلمين يشعرون أنهم ضحية لظلم كبير ولتشويه ــ سواء أكان متعمدًا أم لا ــ

لصورة الإسلام، ويرون أن أطروحة صـموييل هنتنجتـون فيمـا يتعلـق "بـصراع الحضارات"(٢١) هي التعبير عن ذلك بالامتياز. ويرى بعض المسلمين فى الوقت نفسه أن عليهم القيام بنقد ذاتى أو على الأقل إعادة تقييم للخطاب المستخدم. فى هذا السياق، يمكن لمسيحيين فى بلد مثل مصر وبوجه عام مسيحيي البلاد العربية، يمكـن لهـم أن يؤدوا دورًا مهمًا فى مجتمعات غالبيتها مسلمون: "الآخر الذى يمثل عضوًا فى العائلـة نفسها ويسكن البيت".

ومما يؤكد ذلك أننا نجد فى مركز هذه المناقشات قضية الغيرية، وقدرة الإسـلام على قبول الآخر المختلف (سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم). ويمكن هنا لعمل مشترك بين المسلمين والمسيحيين العرب أن يؤدي دورًا بناءً. وفى مقابل ذلك عنـدما يـضع مسيحيو بلد مثل مصر أنفسهم خارج جماعتهم الوطنية، وينتظـرون خلاصـهم مـن الخارج، فإنهم يخاطرون بأن يظلموا أنفسهم ويظلموا إخوانهم المسلمين. ولتحقيق هـذا العمل المشترك تضع "لجنة العدالة والسلام" المصرية خدمتها تجاه المجتمع المـصرى وتتخطاه إلى دائرة أوسع.

العلم والفكر بوصفهما أماكن للقاء

ومنذ نهاية الثمانينيات بدأت فى تعاون وثيق مع المعهد الـدومينيكاني للدراسـات الشرقية (**IDEO**) بالقاهرة، والذى جاء ذكره فيما سبق بمناسـبة الجمعيـة الإسـلامية المسيحية ـــ ("إخوان الصفا"). وهذا المعهد يقع بـدير الآبـاء الـدومينيكان بالقـاهرة الموجود منذ عام ١٩٢٨. وفي عام ١٩٣٧، واتت بعض الشبان الدومينيكان، ومـنهم المصرى جورج شحاتة قنواتى (٢٢) والفرنسيين جاك جومييه وسـيرج دى بوريكـوى مستلهمين الأب ماري دومينيك شينو كما شجعهم بعد ذلك الكاردينال تسيران، واتـتهم فكرة أن يجعلوا فى القاهرة مكانًا للقاء مع الإسلام خارج أى تبـشير، ومـن خـلال الدراسة المشتركة للميراث الأدبى والعلمى والفلسفى العربـى ـــ الإسـلامى، والـذى يشكل مصدرًا للتيارات المعاصرة. وكان عليهم الانتظار حتى نهاية الحرب العالميـة الثانية حتى يتمكنوا من تحقيق هذا المشروع. وبعد ذلك لحق بهم زملاء آخرون. وفى

عام ١٩٥٤ أصدروا مجلة المعهد **Les Mélanges de l'IDEO** ، والتى يبلـغ متوسـط صفحات العدد الواحد منها حوالى ٥٠٠ صفحة. كما أن المعهد يمتلك أداة على درجـة بالغة الأهمية، وهى مكتبته التى تعد من بين أفضل المكتبات فيما يخص الإسلام (دين وحضارة) والعالم العربى (بلاد وتاريخ وأدب وفكر). هذه المكتبة التى تحتوى علـى أكثر من ١٠٠٠٠٠ كتاب قد حلَّ محلها مكتبة جديدة جاء افتتاحها مـصاحبًا لوصـول عدد من الإخوة الشباب الدومينيكان فى ١٩ أكتوبر ٢٠٠٢. وكان لهذا الافتتاح قيمـة رمزية كبيرة؛ إذ جمع وزير الأوقاف الإسـلامية محمـد حمـدى زقـزوق ومفتـى الجمهورية أحمد الطيب وممثلاً لشيخ الأزهر وهو على السمان، ومن الجانب المسيحى البابا شنودة الثالث، بطربرك الأقباط الأرثوذوكس، والكاردينال موسـى داود رئـيس مجمع الكنائس الشرقية والبطريرك السابق للسريان الكاثوليـك، وأسـاقفة كاثوليـك، والرئيس العام لرهبنة الآباء الدومينيكان الأب كارلوس أزبيروز، وقد حملت المكتبـة الجديدة اسم الأب قنواتى.

وعلاقة الصداقة التى ربطتنى بالدير والمعهد بدأت منـذ سـنواتى الأولـى فـى القاهرة. وفى مجلة المعهد، وبعد تـشجيع الأب قنـواتى نـشرت أول مقـالاتى فـى الدراسات الإسلامية [٢٣]، وبعد ذلك فى ضيافة الدير وبالاستفادة من المكتبة تمكنت من الانتهاء من كتابة رسالتى للدكتوراه. ومنذ حوالى اثنتى عشرة سنة أصبحت متعاونًـا مع المعهد. وبعد ذلك أصبحت مع بعض الزملاء غير الدومينيكان عـضوًا رسـميًا، وارتبطت بكل جوارحى بهذا المسار من اللقاء عبر العمل الفكرى والدراسة والتأمـل والنشر.

رجل من طراز فريد: جورج قنواتى

هنا ينبغى أن نتعرض لهذا الشخص الجميل الأب جورج قنواتى (١٩٠٥-١٩٩٤) الذى أصبح رمزًا للمعهد، والذى ربطتنى به صداقة عميقة (رغم فارق السن بيننا: ٣٣ سنة!) صداقة غذتها حياتى معه وعملنا المشترك فى خدمة "جمعيـة الإخـاء الـدينى" واللجنة المصرية للعدالة والسلام"، وعضويتنا معًا فى الجمعية الفلسفية المصرية.

والأب قنواتى سكندرى من عائلة ذات أصول شامية، وقد أصبح صيدليًا (٢٤)، ثـم التحق برهبنة الإخوة الكُرّاز (الدومينيكان) فى عام ١٩٣٤ وقد استوعب بعمـق إرث القديس توما الإكوينى، وخصوصًا من خلال القراءة التى قدمها له الفيلسوف الفرنـسى جاك ماريتان، وظل طوال حياته يحمل حبًا عظيمًا "للمعلم الملائكى"(٢٥). وبعد ذلك قام بدراسة معمقة فى الإسلاميات، وخصوصًا الفلسفة العربية والإسلامية (فلقد أصبح من أكبر المتخصصين فى ابن سينا، وقام بتحقيق عدد من أعماله المهمة). ولأنه قد أتـيح له منذ عام ١٩٤٢ أن يلتقى بلويس جارديه (الذي كان عضوًا في رهبنة إخوة يـسوع الصغار باسم "الأخ الصغيرأندريه ليسوع") الذى كان يجمع هو الآخر بين الاقتناعـات التوماوية العميقة والتخصص العالى فى الإسلاميات (وخصوصًا علم الكلام والتصوف الإسلامى). وقد شارك الأب قنواتى لويس جارديه فى الرؤية وفـى المثـل الأعلـى، وتعاونا سويًا طيلة مابقى من حياتهما، وقد تجسد هذا التعاون فى عملهمـا المـشترك الفائق القيمة "مدخل إلى اللاهوت الإسلامى (علم الكلام)، دراسة فى علـم اللاهـوت المقارن" (٢٦).

والأب قنواتى نموذج فريد لخدمة العلاقات الإسلامية المـسيحية؛ إذ جمـع بـين الجدية الفائقة التى تحظى بتقدير عال فى مجال العمل الفكرى (٢٧) والعمق الروحى ــ مصدر كل ما التزم به ــ وطريقة في الترحاب غزا بها القلوب، واستعداد دائـم لأداء الخدمات وروح فكاهة ودعابة ممتعة (تُبيّن كيف كان مصريًا بحق!).

وفى جلسة خصصتها لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة فى مصر للأب قنواتى (بعد مرور خمس سنوات على موته!) قدمت الدكتورة زينب الخضيرى رئيـسة قـسم الفلسفة بجامعة القاهرة شهادة مؤثرة عنه. فلقد عرفت الأب قنواتى منـذ طفولتهـا؛ إذ كان صديقًا حميمًا لأبيها. ولقد ذكرت قبل كل شىء فى شهادتها الاحترام العميق الذى شعرت به من قبل الأب قنواتى، وكيف أنه فى فترة عصيبة فى حياتهـا دعاهـا لأن تعايش بنفسها الاقتضاءات الروحية لإيمانها بوصفها مـسلمة وخـصوصًا بالـصلاة. وأضافت أن الأب قنواتى لم يحاول أبدًا إقناعها بالمسيحية، لكنه احترم دائمًـا إيمانهـا الإسلامى، كما عاش هو، بصورة جذرية، إيمانه المسيحى.

ونحن مدينون لصديقين مسلمين بإصدار السيرة الذاتية للأب قنواتى، وهما الدكتورة هدى عيسى والدكتور محمود العزب اللذان تعرفا عليه فى أواخر حياته ولقد تأثرا به أيما تأثر؛ فقررا أن يطلبا منه أن يحكى لهما قصة حياته، ووافق الأب قنواتى بعد إلحاح، وفى سلسلة من اللقاءات قدم لهما شفويًا عناصر من السيرة الذاتية باللهجة العامية المصرية يتخللها أحيانًا عبارات أو مقاطع بالفرنسية، وقبيل وفاته كانا قد انتهيا من كتابة هذه اللقاءات (٢٨). وقد أصر هذان الصديقان بعد العزاء المخصص له فى الكنيسة على اصطحاب الجثمان مع المقربين إليه (من جماعة الدومينيكان وبعض الرهبان والراهبات) إلى المقابر مجسدين بذلك الصداقة الإسلامية ـ المسيحية، والتى كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة الأب قنواتى ومن موته. ويمكن لنا أن نقول إن الأب قنواتى يمثل – فى شخصه وفى سلوكه ومواقفه – العلاقات المسيحية الإسلامية أكثر مما يمثلها فى أفكاره.

كان الأب قنواتى صديقًا عزيزًا فى مسار حياتى، ومصدرًا للإلهام والرجاء ورمزًا ودعوة إلى نوع من "العناد المقدس" للاستمرار، مهما كانت الصعاب، هذا الجهد الإيمانى لتأسيس وتقوية وتعميق الحياة المشتركة، والشركة مع الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين والمساهمة مع فريق معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية هى من علامات الوفاء لهذا الصديق.

اللقاءات الفلسفية والثقافية

هناك إطار آخر أجد مجال الفكر فيه بمثابة أرض للقاء وهو اللقاءات الفلسفية فى مصر (على أساس أننى أنا نفسى أستاذ للفلسفة فى المعهد الإكليريكى للأقباط الكاثوليك)، وعضو فى الجمعية الفلسفية المصرية فى جانب، وفى جانب آخر بعض أقسام الفلسفة فى الجامعات وفى لجان الفلسفة فى المجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية. هذه اللقاءات هى بالنسبة لى مناسبات للاستماع والفهم وإبلاغ رأيى فى مجال الفكر الفلسفى الذى يبحث عن خصوصية مصر، مع إخلاص للتراث العربى الإسلامى وانفتاح على ما هو كونى وعالمى، وهو ما يمثل نوعًا من التوازن الذى

يصعب تحققه. وبوصفي أستاذا مسيحيًا للفلسفة ينتمي إلى المجتمع المصري وإلى الثقافة المصرية "عن طريق التبني" يمكنني أن أجد فيه دوري المتواضع والخاص.

ويمكنني بالطبع في هذه اللقاءات أن أفهم كيف أن الفكر الأكاديمي في مصر يبحث عن طريق، ويعاني من الأزمة الحالية للجامعات المصرية، وهي الأزمة التي تصيب عددًا من أساتذة الجامعة المرموقين. فمنذ حوالي عشرين عامًا نلاحظ تراجعًا واضحًا فيما تنتجه الجامعة المصرية بالمقارنة مع الماضي.

وتنعكس أزمة الثقافة الجامعية أيضًا على الفكر الديني. ولأنني مسيحي بل وأكثر من ذلك كاهن وراهب، فإنني أتردد كثيرًا في تعرضي لهذا الموضوع. فأنا لست مسلمًا حتى أبادر بأن أبين للمسلمين كيف ينبغي عليهم فهم دينهم، كما أن ذلك يمكن أن يُنظر إليه على أنه نوع من وضع اليد على الإسلام أو صيغة أخرى من التبشير الذي ينظر إليه حاليًا نظرة سلبية، ولكنني في أعماقي أتمسك في كل ما أتعرض له بمعيار الاحترام. ولهذا فإن هذا الاحترام نفسه هو ما يجبرني على أن أتعامل مع الآخر بجدية، وألا أكون لا مباليًا أمام الرغبة في أن يفكر في إيمانه في إطار عالم اليوم وبالتالي أن أعبر ــ بصدق وتواضع ــ عما يمكن أن نشعر به من تقدير أمام ما يُقال ويُكتب من جانب الفكر الإسلامي، وأمام المجهودات التي يقوم بها المسلمون، والتي تضع الفكر في خدمة الإيمان. ولأننا "معًا أمام الله" بوصفنا مؤمنين مختلفين، ومن خلال هذه المشاركة يمكن لي أن أعبر لأصدقائي المسلمين عما أشعر به أمام تعبيرات الفكر الديني مثل الإعجاب، المفاجأة، الاندهاش، التساؤل، التردد، التحفظ، التوجس، الخوف، وكل هذا أملاً في خير الجميع، مسلمين ومسيحيين، (وحتى فيما يتجاوز حدود هذين الدينين). وكذلك بالنسبة لي شخصيًا وبالنسبة لكل جماعتنا المسيحية من المفيد جدًا أن نجد من المفكرين المسلمين من يسائلنا ويراجعنا، وخصوصًا عندما يتم ذلك في إطار من الاحترام المتبادل؛ أي بصورة تتجاوز الجدال والحذر.

وهذا ما يجعلني سعيدًا ببعض الجهود التي تعبر عن فكر ديني تجديدي يسعى للإفادة بكل ما تقدمه العلوم والمناهج الحديثة مما يفيد في فهم وتفسير كل الظواهر بما

فيها الظواهر الدينية والنصوص الدينية. وإنى لأتفهم التوجسات التى يمكن أن يثيرهـا ذلك لدى بعض المسلمين، توجسات أثيرت لدىّ أنا نفسى حين شعرت ببعض الخـوف عندما واجهت للمرة الأولى الأبحاث النقدية المطبقة على الكتاب المقدس. وأفهم ذلـك لأننى أعرف أن القرآن يمثل بالنسبة للمسلمين أكثر مما يمثل الكتاب المقدس بالنـسبة لى أنا المسيحى، وأن مكانة القرآن فى الإسلام يمكن تشبيهها بمكانة المسيح فى إيماننا المسيحى. وبوصفى غير مسلم فإننى أحترم أولئك الذين يصرحون، باسم إيمانهم، أنهم لا يقبلون بعض المقاربات العلمية النقدية ــ خصوصًا عند تطبيقها على النص القرآنى ــ وإن كان هذا لا يمنعني من أن أعبر عن أسفى لهذا الحذر؛ لأننى أعتبـر أن مثـل هذه المقاربات قد لا تكون تهديدًا للمؤمنين المسلمين، ولكن بالأحرى فرصـة جيـدة. وهنا أرى أن مثقفين مسيحيين ومسلمين يمكن لهم أن يلتقوا ويستمعوا لبعضهم ويتأملوا سويًا ويتفاعلوا مع جهود بعضهم البعض، على شرط أن يتم ذلك أيضًا وعلى الـدوام فى إطار من الاحترام المتبادل ومن خلال احترام الاختلاف الذى لا يمكـن طمـسه، وهو ما يعنى عدم البحث عن الوصول إلى عقيدة مشتركة.

بهذا المعنى آسف بعمق على أن المناخ الدينى والثقافى المصرى لم يسمح حتـى الآن لمفكر مثل نصر حامد أبو زيد أن يتابع أبحاثه ــ دون أن يكون فى خطر ــ فى بلده، التى أثارت أبحاثه فيها فى البداية وحتى رحيله لهولندا سـجالاً خـصبًا بالنـسبة للجميع بصرف النظر عن الاتفاق مع أفكاره أو رفضها.

وعندما كنت بصدد كتابة مقال لى عن الفكر الدينى الإسلامى المعاصـر أذهلنـى العدد الهائل من الأسماء المصرية التى كان علىَّ أن أذكرها، ثم تحققت بعد ذلك مـع صديق تونسى من أننى لم أتحول إلى متعصب قومى؛ فهو على العكس أكد لى سلامة منحاى. فلقد كان لمصر دور رئيسى فى الفكر الدينى الإسلامى فى القـرنين التاسـع عشر والعشرين. وأنا اليوم أخشى ألا يسمح المناخ الثقافى والدينى السائد فى مصر لها بممارسة هذا الدور، وهو في نظري أمر يُؤسف له.

ويضطرنا الوضع لأن نلاحظ أن أشكال المقاومة التى يواجهها كل فكـر دينـى جديد، وبوجه خاص، كل ما يتصل بأي تأويل جديد للكتاب المقـدس، وأى تنـاول

جديد للقرآن يبدو قبل كل شيء مسألة ثقافية؛ لأننا نجد وضعًا شبيهًا داخل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. وهنا نجد أن السلطات (ولا سيما البابا شنودة الثالث نفسه) يعتريها الفزع أمام التفسير النقدى المعاصر.

ولكن كل هذا لا يعنى أن هناك ركودًا على صعيد الفكر الدينى. وسأقتصر هنا على الفكر الإسلامى؛ حيث نجد كتابات جديدة تظهر بصورة منتظمة. محمد سعيد العشماوى (قاضٍ ـــ متقاعد حاليًا ـــ بمحكمة أمن الدولة العليا) وترجمت بعض أعماله إلى الفرنسية(٢٩)، يستمر فى نشر تأملاته المهمة حول العلاقة بين الدين والحياة فى المجتمع. ونحن نلاحظ أنه من جانب بعض المفكرين الإسلاميين هناك جهد حقيقى فى تجديد الفكر حتى وإن كان بالطبع لديهم مناطق محرمة ممنوع الاقتراب منها ولاسيما فى مجال التأويل. ولقد مثَّل تجديدهم نقدًا للأفكار التى شكلت قاعدة للتطرف (مثل بعض أفكار سيد قطب(٣٠))، ويعبر هذا الجهد عن تطور حقيقى فى مفهوم هؤلاء المفكرين عن مكانة الآخر، عن غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى. ومن أهم الممثلين لهذه المجموعة يمكن أن نذكر محمد سليم العوا وكمال أبو المجد.

ولقد تمكن خليل عبد الكريم، الذى مات فى يناير ٢٠٠٢ ، والذى قدم دراسات مشابهة لدراسات نصر أبو زيد، من الاستمرار فى الكتابة فى مصر ـــ وإن صاحب ذلك أيضًا بعض المشكلات.

من جهة أخرى، فإن كتابات نصر أبو زيد، القديمة منها والحديثة، لها الكثير من القراء فى مصر ومازالت تثير الاهتمام، وأحرص على إبراز جانب من الدراسات التأويلية لنصر أبو زيد يبدو لى مهمًا، أقصد جذوره العميقة فى تراث التفسير الإسلامى، وفى الوقت نفسه فى مكتسبات اللغويات الحديثة. تراث التفسير الإسلامى يمثل عند بعض المؤلفين الكلاسيكيين (القرن ١٤، ١٥) مواقف ذات جرأة وعمق مثيرين للدهشة وغير معروفة. وبهذا الانكباب على التراث يلبى نصر أبو زيد واجبًا دعا إليه المفكر الإسلامى الباكستانى الكبير فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)؛ فمن أجل أن ينجح فكر إصلاحى تجديدى ـــ فى رأى فضل الرحمن ـــ عليه أن يجمع بين توجه حقيقى لإسهامات الحداثة وتحدياتها مع الارتباط العميق بالتراث الإسلامى. ويرى

فضل الرحمن أن مأساة أغلب مفكرى الأزمنة الحديثة هى أن الواحد منهم يكون متمكنًا من أحد الطرفين وضعيفًا أو محدودًا فى الطرف الآخر[٣١]. وأنا أعتقد أن نصر أبو زيد قد نجح، إلى درجة معقولة، فى الإمساك بالطرفين[٣٢].

اكتشاف بلاد أخرى ذات أغلبية مسلمة

من الواضح أن حياتى فى مصر، وهى البلد ذات المكانة المهمة فى العالم الإسلامى، والتى تضم فى الوقت نفسه أكبر جماعة مسيحية فى الشرق الأوسط، هى التى صاغت خبرتى فيما يتعلق بالعلاقات الإسلامية المسيحية، وحددت إدراكى لما هو الإسلام. بالرغم من ذلك أتيح لى أن أقوم ببعض الأسفار ــ الخاطفة ــ التى سمحت لى نوعًا ما بإثراء هذه الخبرة من خلال سياقات مختلفة. من بين هذه البلاد التى زرتها أريد أن أتوقف عند الجزائر التى زرتها مرتين عام ١٩٩٧، وإندونيسيا التى كنت أحلم بزيارتها منذ أن كان عمرى عشر سنوات، وأتيح لى زيارتها عندما كان عمرى ستين عامًا.

الجزائر

أتيح لى أولاً اكتشاف الجزائر فى صيف عام ١٩٩٧ بدعوة من المطران هنرى تيسييه فى زيارة لمدة ثلاثة أسابيع تمكنت خلالها من إدراك تنوع المجتمع الجزائرى: الجزائر "البيضاء" العاصمة الممتدة على خليج بالبحر المتوسط، قسطنطينة بلد أحمد بن باديس، عنابة التي كان اسمها هيبون حين عاش فيها القديس أوغسطينوس، وهران التى ارتبط اسمها لدى برواية الطاعون لألبير كامى، ومدينة المعسكر التى ارتبط اسمها بذكرى الأمير عبد القادر، وتلمسان حيث نشعر بأننا اقتربنا من المغرب. وبعد هذه الزيارة التى رأيت فيها كل هذه الأماكن عدت مرة ثانية إلى الجزائر فى العام نفسه بدعوة من المعهد العالى للدراسات الإسلامية بوهران للمشاركة فى أعمال مؤتمر نظمه هذا المعهد، وكان المطران تيسييه والأب تييرى بيكر (وهرانيان بالتبنى) وأنا، المسيحيين الوحيدين بالمؤتمر. ولقد وجدنا استقبالاً حارًا،

وفى الوقت نفسه كنا أمام وسط لم يتصادف يومًا أن يجد نفسه إزاء "الآخر"؛ حيث إن كون المرء مسلمًا يبدو تقريبًا أمرًا بديهيًا.

ولقد تعلمتُ حبَّ الجزائر بعمق خلال هذا الوقت القصير، ولقد أذهلني رجالها ونساؤها بقوتهم وكرامتهم، وهو ما جعلنى أعانى أشد المعاناة بسبب ما عرفته البلاد من امتحان مأساوى منذ عشر سنوات والعدد الهائل من الضحايا. لقد جئت بعد عام من مقتل المطران بيير كلافيرى وسبعة رهبان (الأب كريستيان دو شيرجيه وزملاؤه فى دير نوتردام أطلس تبحيرين) وسبقهم إلى الاغتيال أحد عشر آخرين من الكهنة والرهبان والراهبات، قدموا حياتهم للجزائر. وتمكنت من أن أضع يدى على معنى اختيار الكنيسة لأن تكون متضامنة مع شعب الجزائر، وكم من مسلمى الجزائر يعتبرون الكنيسة جزءًا لا يتجزأ من بلادهم. وهذا الشعور يرجع الفضل الأكبر فيه إلى الكاردينال ليون اتيين دو فال، الذى توافقت جنازته مع جنازة الرهبان السبعة. لقد أصبحت الكنيسة حقًا "كنيسة للمسلمين"؛ إذ أرادت أن توجد بالفعل معهم ولهم. إن كنيسة الجزائر في مجملها تمارس خبرة : هنا تكمن الرسالة التى تلقتها من الرب دون أن تشعر بأى حرمان، وكأنها لا تستطيع أن تؤدي رسالتها التي تلقتها من الرب إلا حين يكون الانتقال إلى المسيحية شبه مستحيل. هذه الخبرة يمكن أن تمثل فرصة للكنيسة الجامعة؛ إذ تساعدها على التأمل وعلى تمييز ما يطلبه الرب منها فى علاقتها بالمسلمين. فبالفعل من الضرورى أن تحيا الكنيسة رسالتها فى شفافية، وألا تقدم نفسها بوجه مزدوج؛ أى بدون أى أفكار مبيتة خفية. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه المسألة الحساسة والمهمة فى العلاقة بين ما يتم التعبير عنه فى مصطلحات "الرسالة، الإعلان، التبشير بالإنجيل" من جانب والحوار من جانب آخر. لدى عدد من المسلمين شعور بأن الحوار الذى تقترحه الكنيسة الكاثوليكية (وكنائس أخرى غيرها) هو "حوار طُعم" حسب تعبير محمد طالبى(٣٣). إن كنيسة الجزائر لا تعد نفسها أقل إخلاصًا للرب من

سابقاتها، مثل الكاردينال لا فيجرى أو شارل دى فوكو؛ فهي تحاول أن تتحمل أمام مسلمى الجزائر وفى علاقة صريحة معهم كل تبعات تاريخ الكنيسة فى الجزائر.

وفى الوقت نفسه، فإن كنيسة الجزائر بوجودها نفسه تدعو من تشاركهم الحياة إلى أن يعيشوا إيمانهم بوصفه مسيرة شخصية وليس مجرد إرث اجتماعى، وكأن كون المرء مسلمًا هو مجرد مظهر للانتماء القومى. فأن يعاش الانتماء الديني بالنسبة لنا جميعًا وكأنه مجرد أمر بديهى قد يؤدي إلى نتائج عكسية. وهنا بالفعل يمكن للاختلاف الدينى الذى يُعاش فى إطار الاحترام المتبادل أن يصبح دعوة للجميع أن يولوا وجههم شطر الله وأن يكونوا هكذا "معًا أمام الله".

وفى الاتجاه نفسه الذى يماهى آليًا بين العرب والمسلمين نجد عددًا من الجزائريين يندهشون عندما يعرفون أنه فى مصر – وفى كل بلاد الشرق الأوسط – يوجد مسيحيون عرب، وهم مسيحيون منذ القرون الأولى، وهم مع ذلك عرب لغة وثقافة.

كما اكتشفتُ أيضًا ثراء اللقاء بين مسيحيى المشرق العربى وبين من يمثلون الكنيسة الموجودة فى المغرب؛ إذ يسمح لنا وجود الأوائل باكتشاف معنى المسيحية عندما تعاش وتتجسد فى ثقافة وأحاسيس عربية وشرقية، وهناك طبعًا خطر أن يعيشوا ذلك بعقلية الجيتو، دون علاقات حميمة وعميقة مع محيطهم الإسلامى(اللهم إلا بعض الاستثناءات المتميزة). أما أولئك الذين يعيشون فى المغرب فيمكنهم أن يسمحوا للأوائل باكتشاف خبرتهم بوصفهم "كنيسة من أجل المسلمين".

لقد بينت لى هذه الخبرة كيف أن "الآخر" هو دائمًا مصدر للثراء، كما أبرزت لى فى الوقت نفسه ثراء خاصًا بمصر، وهو تعددها الثقافى العميق الذى يشكل خصوصيتها وهويتها. هذه الخصوصية أبرزها بصورة مؤثرة مفكر ورجل سياسة قبطى فى كتاب عن الثقافة كتبه فى الواقع لأهداف سياسية، وهو كتاب الدكتور ميلاد حنا "الأعمدة السبعة للشخصية المصرية"[٣٤]. وفكرة المؤلف تقوم على أن كل مصرى يحمل فى داخله سبعة أبعاد هى عناصر مكونة لهويته: أربعة أبعاد تاريخية وثلاثة

جغرافية. الأبعاد التاريخية تمثل المراحل الكبرى فى التاريخ المصرى التى أثرى كل منها الشخصية المصرية بسماته الخاصة، وهى البعد الفرعونى ثم الإغريقى الرومانى وبعد ذلك القبطى وأخيرًا البعد الإسلامى، وهذا ينطبق على كل مصرى مسيحيًا كان أو مسلمًا، واعيًا بذلك أو غير واع (بالطبع يساعد الوعى بذلك على مزيد من الثراء)، والأبعاد الجغرافية هى البعد العربى (الذى تم التشديد عليه منذ الثورة المصرية فى ٢٣ يوليه ١٩٥٢ والحكم الناصرى، وليس مصادفة أن مقر جامعة الدول العربية هو القاهرة)، ثم البعد الأفريقى (فوادى النيل هو واقع يربط مصر بقلب أفريقيا كما أن العلاقات المتبادلة مع السودان كانت دائمًا قوية)، وأخيرًا البعد المتوسطى (فالبحر المتوسط كان دائمًا مجالاً للقاءات والعلاقات حتى وإن كانت كثافة هذه اللقاءات والعلاقات تتغير حسب الحقب التاريخية) [٣٥]. ولقد أراد المؤلف أن يبين أن هذه التعددية لا تمثل انقسامًا داخليًا ولكن تكاملاً خصبًا. لا يتعلق الأمر إذن بمعارضة الهوية القبطية بالهوية العربية على سبيل المثال، ولكن بتأكيد أننا أقباط وعرب وورثة الفراعنة وأفارقة ومتوسطون فى وقت واحد.

وهكذا خلق لقائى مع الجزائر رباطًا دائمًا فى داخلى مع هذا البلد وشعبه، وجعلنى أدرك فى الوقت نفسه خصوصية مصر، وطنى الجديد منذ أربعين عامًا.

إندونيسيا

فى عام ١٩٩٨ دعيت مع صديقى نبيل عبد الفتاح من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، والمنفذ الرئيسى للجزأين الصادرين عن تقرير الحالة الدينية فى مصر [٣٦] إلى المشاركة فى مؤتمر إسلامى مسيحى فى إندونيسيا، وهى البلد التى تضم أكبر عدد من المسلمين فى العالم.

هذا المؤتمر الذى نظمته جامعة يوجيا كارتا البروتستانتية كان يضم مسلمين ومسيحيين إندونيسيين وبعض الضيوف الأجانب مسلمين ومسيحيين أيضًا. وقد عقد فى قلب جزيرة جاوه [٣٧] فى ضواحي يوجيا كارتا التى تستمر فى القيام بدور – لا سيما

على الصعيد المعنوى ــ فى الوضع الإندونيسى، ويمكن لنـــا أن نعتبرهـــا العاصـــمة الثقافية لإندونيسيا.

كان المؤتمر نفسه خبرة بالغة الثراء؛ حيث كان يتحدث فيه مسلمون ومـــسيحيون إندونيسيون بكل صراحة عن خبرتهم ومخاوفهم المتبادلة (كان ذلك فى أعقاب ســـقوط سوهارتو، وكانت موجات العنف الأولى ومن بينها العنف الطائفى قـــد حـــدثت قبـــل وصولنا بشهرين). كما شاهدنا بعض المبادرات المهمة والخصبة فـــى التعـــاون بـــين المسلمين والمسيحيين ليواجهوا معًا المشكلات المطروحـــة (ومـــن بينهـــا تحقيقـــات سوسيولوجية قاموا بها سويًا بخصوص بعض مواقف التوتر الطائفى؛ حيـــث تخـــتلط أحيانًا العناصر العرقية والعناصر الطائفية).

وإذا كان المؤتمر قد قدم لنا عالمًا يختلف عما تعودت عليه فإن الخبـــرات التـــى أتيحت لنا قبل المؤتمر وبعده من خلال زيارة أماكن مختلفـــة فـــى جـــاوه الوســـطى والشرقية كانت أكثر ثراء فيما يتعلق باكتشاف بعض جوانب الإسلام الإندونيسى.

فمنذ البداية رغم أن المسلمين الإندونيسيين يمثلون الأغلبية العظمى من الـــسكان فإنهم اختاروا فى معظمهم، منذ الاستقلال، نموذجًا تعدديًا. فالإسلام ليس دين الدولـــة، ولكنه فقط أحد الأديان الخمسة المعترف بها رسميًا (مع الهندوسية والبوذية والمسيحية الكاثوليكية والمسيحية البروتستانتية)، ويبقى الإيمان بالله المبـــدأ الأول مـــن المبـــادئ الخمسة التى تقوم عليهـــا الدولـــة الإندونيـــسية (البانتياســـيلا). وحتـــى الآن يـــصمم الإندونيسيون على الحفاظ على هذه الصيغة.

وفى جزيرة جاوه جاء الإسلام على أرضية هندوسية وبوذية سابقة على قدومـــه، وقد خلق هذا ثقافة متسامحة بعمق ومنفتحة. ولقد حكى لنا أحد الأشخاص حكاية معبرة تتعلق بدخول الإسلام إلى شمال ووسط جاوه، وتحول المملكة الهندوسية إلى الإســـلام فى هذا الإقليم. فلقد أُخبر آخر الملوك الهندوسيين فى هذه المملكة أن ابنه قـــد أصـــبح سلطانًا مسلمًا. فدعا ابنه أن يأتى إليه، ولما كان هذا الابن يشعر بالخطر فقد أخذ معـــه جيشًا صغيرًا. ولما علم الأب أن ابنه يقترب صعد إلى أعلى أبراج المدينة، ولمـــا رأى

ابنه يصل مع جيشه كان فى غاية السعادة ثم... صعد إلى السماء. ولوصف هذا الصعود إلى السماء تستخدم الحكاية الكلمة العربية "معراج"، وهى الكلمة الإسلامية التى تصف الصعود الليلى إلى السماء الذى قام به رسول الإسلام! وهذا يعبر عن أن التوافق والتسامح والانسجام عناصر أساسية فى هذه الثقافة.

وعلى أساس من هذا الرباط العميق بين الإرث الدينى المتعدد الذى يشكل تراث جاوه تكوّن، داخل الإسلام، نوع من التدين الشعبى الجاوى الخاص. المتأثر بقوة بالصوفية، والتى تسمى كيباتينان. هذا التعدد الدينى العميق المتسم بالتسامح الكبير يفسر أيضًا أنه فى جاوه تمكنت المسيحية من أن تجد لنفسها جذورًا، وأننا يمكن أن نجد فى نفس العائلة مسلمين ومسيحيين دون أن يمثل ذلك مشكلة. ومع ذلك يرى مسلمو اليوم أن هذا يعد بمثابة محاولة جذب غير مقبولة، وهذا يطرح سؤالاً: أى تبشير بالإنجيل يمكن أن يكون مقبولاً، وفى أى شروط؟

هناك جانب آخر مهم من الحياة الإسلامية لاحظناه فى إندونيسيا، وهو ظاهرة المدارس الداخلية الريفية الدينية الإسلامية والمسماة "بيزانترن". هناك عدد كبير منها مرتبط بأكبر تنظيم إسلامى، والذى يسود أساسًا فى الريف "نهضة العلماء" (ويزعم البعض أنه يضم ثلاثين مليون عضوًا). ولقد تمكنّا من زيارة بعض هذه المدارس فى أماكن مختلفة. وهناك منها مدارس للبنين وأخرى للبنات. وعلى رأس كل بيزانترن رجل أو امرأة متخصصان فى الدين، أو كيياى ونيياى (أى ما يعادل شيخ وشيخة فى اللغة العربية). الكيياى هو المدير والمعلم الروحى فى آن. وفيما يبدو أن هناك تنوعًا كبيرًا فى البيزانترن، ولكنها بوجه عام تهتم بالدراسات الحديثة والدراسات الإسلامية فى الوقت نفسه ومؤسسة على المذهب الشافعى فى الفقه. والتفاعل بين هذه المدارس والقرى التى هى موجودة فيها أمر رائع وهائل. فالقرى تتكفل ببعض احتياجات المدارس، ولكن فى المقابل، وحسب ما قيل لنا، تقوم هذه المدارس بمحو الأمية فى ريف جاوه. فى هذه البيزانترن يعطى الشباب انطباعًا بالمرح. فهم يفعلون كل شىء بأنفسهم والمثل الأعلى الذى يسعون إليه هو الحياة فى أبسط صورة، وهذا ما نلاحظه للوهلة الأولى.

بعض هذه المدارس تحول إلى مراكز للتنمية الريفية، إنها أماكن ممتازة للساعين إلى التوعية والتنمية من القاعدة. وفى أثناء زيارة لأحد هذه البيزانترن فى شرق مدينة سيمارانج قال لنا الكيياى إنه قام ببلورة ما سماه بالإندونيسية، الفقـه الاجتمـاعى، أى فكر شرعى قانونى إسلامى اجتماعى، فكر دينى يحاول أن يأخذ فـى الحـسبان كـل السياق الاجتماعى العينى. كما حدثونا عن أن بعض المفكرين المسلمين يـستعير مـن بعض علماء اللاهوت المسيحيين المعاصرين مصطلح "اللاهوت السياقى". وقد شعرت بذلك ــ انطلاقًا من الإطار الإسلامى للمذهب الشافعى التقليدى ــ فهناك فكـر دينـى إسلامى معاصر بسبيله إلى التطور، فكر يتحمل تأثيرات الحداثة بكل بساطة.

كما دعينا أيضًا إلى الجامعات الإسلامية للدولة فى سيمارانج ويوجيا كارتا. وكنت خلال المؤتمر قد التقيت بامرأة محجبة تحرص على شـعائر دينهـا، وكانـت تعمـل بجامعة يوجيا كارتا، وكانت تعد رسالة دكتوراه عن الصوفى المسلم الشهير ابن عربى (١١٦٥-١٢٤٠) والصوفى الألمانى الرينانى الدومينيكانى المعلـم إيكهـارت (نحـو ١٢٦٠-١٣٢٧). ويشرف على الجزء المخصص فى رسالتها عن ابن عربـى أسـتاذ مسلم من كليتها، أما الجزء المخصص فى الرسالة عن المعلم إيكهارت فيشرف عليـه كاهن إندونيسى هو أستاذ فى العقائد الكاثوليكية. "أنا لا أقـوم بعمـل فـى التـصوف المقـارن، ولكننى أحاول أن أضـع ابن عربى والمعـلم إيكهارت فى حـوار"، هـذا ما قالته لى.

إنها امرأة تتحلى بعمق وأصالة استثنائيين، ولقد رحلت بعد شهرين إلـى هولنـدا بحثًا عن المساعدة فى عملها عن المعلم إيكهارت. وقد انتهزت الفرصة لأدعوهـا لأن تمر بالقاهرة ولبَّت الدعوة. وأمكن استضافتها فى إكليريكية الأقباط الكاثوليـك، وقـد أبدت انفتاحًا رائعًا حول كل ما يعاش داخل الإكليريكية، وكانت تؤدى فى الوقت نفسه صلواتها الخمس (دون استعراض، بل بعيدًا عن أعين الآخرين). إننى أذكر هذه المرأة الاستثنائية الإندونيسية، لأنها بالنسبة لى رمز للحياة الروحية بوصفها أرضًا للقاء بـين المسلمين والمسيحيين. إنها تبين أن التعمق الروحى فى هذا الجانب أو ذاك لا يـؤدى بالضرورة إلى الانفصال، ولكنه يمكن على العكس أن يسمح باتصال عميق.

وفى مدينة يوجيا كارتا ومن الجامعة الجديدة التى أنـشأتها منظمـة "المحمديـة" المنتشرة بكثرة فى المدن، والتى تستلهم نوعًا من موقف إسلامى قريـب مـن فكـرة "الإخوان المسلمين" دعينا للحديث عن خبراتنا. ورئيس هذه الجامعة، وكان حاضـرًا، طرح علىّ السؤال التالى: "أنت فى مصر تنتمى إلى الأقلية، هل يمكن أن تقـول لنـا بصراحة ما شعورك بوصفك من الأقلية فى وسط هذه الغالبية العظمى من المـسلمين؟ وهذا أمر يهمنا كثيرًا أن نعرفه لأننا فى إندونيسيا، نحن المسلمين نشكل أيضًا أغلبيـة عظمى، ومن الصعب على الأغلبية أن تشعر بما تشعر به الأقلية. وبالتالى فإن خبرتك وتأملاتك يمكن أن تساعدنا"، وهذا السؤال الذى وجهه إلىّ رئيس هذه الجامعـة يعـد بالنسبة لى علامة على انفتاح كبير.

وأعلم أنه فى السنوات الأخيرة حدث عدد من الحوادث المأساوية فى العلاقات بين الأديان فى إندونيسيا. وإذا كان يلزم ألا نتجاهل ما حدث فإنه أيضًا يلـزم ألا نـسارع بالتعميم، فما زالت هناك علاقات ممتازة موجودة ، كما أنه مـن الـضرورى تحليـل الأحداث المأساوية للوقوف على أسبابها الحقيقية (والتى يرتبط جزء كبير منها بالنظام السابق لسوهارتو).

أردت أن أتحدث عن مثل هذه الخبرات؛ لأنها تمثل بالنسبة لى هبة حقيقية ورمزًا للأمل. لقد سمحت لى بإدراك ما كنت أعرفه نظريًا وهو أهمية الإســلام غيرالعربـى ولاسيما الإسلام الآسيوى، والذى يمثل الأغلبية العظمى من المـسلمين فـى العـالم. وأشعر أنه يمكن أن يصبح مصدرًا مهمًا للتجديد فى الإسلام دون أن يقلل ذلـك مـن أهمية الإسلام العربى. فهو بالرغم من أنه يمثل أقلية فى العدد ، فإنه يحـتفظ بقيمـة المرجعية. وفى جاوه نفسها وجدنا الكثير من الأشخاص الذين وفدوا للدراسة فى بـلاد الشرق الأوسط العربى.

البعد الروحى فى اللقاء

فى السنوات الأخيرة اكتشفت إلى أى مدى يعد البعد الروحى بعدًا مهمًا فى اللقـاء بين المسلمين والمسيحيين. وفى أغلب الأحيان عندما نتحدث عن "الإسلام" فإننا نفكـر

مباشرة فى السياسة — وما حدث فى أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لا يساعد على تحسين الأمور! — وننسى أن الإسلام هو أولاً دين يقوم علــى أســاس الإيمــان بـــالله، وأن المسلمين قبل كل شيء مؤمنون. لا يعنى ذلك على الإطلاق إنكار أهمية البعد السياسى — ولا البعد الثقافى — الاجتماعى — لكننا نزيف النظرة عندما نختزل الإســلام إلــى أبعاده غير الدينية. ولقد أصبحت شديد الانتباه إلى هذه النقطة؛ لأننى لاحظت إلــى أى مدى يعانى المسلمون من هذا الاختزال وإلى أى مدى هم بالغو الحساسية عندما نلمس الوتر الروحى، وهو البعد الإيمانى.

هناك جانب آخر فى الإسلام يتجاوز كثيرًا البعد السياسى وحده، وهــو الأهميــة التى تحوزها ما يطلق عليه "الطرق الصوفية". وفى بلد مثل مصر يزعم الــبعض أن أعضاء هذه الجماعات يُعدّون بالملايين. وأنا أعلم أن انتماءات وممارسات هذه الطرق تمثل غالبًا واقعًا اجتماعيًا — ثقافيًا ليس بالضرورة روحانيًا خالصًا وعميقًا، ولكن هذا لا يمنع أن هذه الظاهرة بالنسبة لكثير تعبر عن حاجة لشيء يتوجه إلى القلــب وإلــى الخبرة. وبالنسبة للبعض تقدم هذه الصوفية بالتأكيد إطارًا روحيًا مميزًا.

عندما بدأت فى الشعور بأهمية البعد الروحى بالنسبة للعديد من المسلمين، بلورت ذلك فى نصين كتبتهما عندما كنت أعد محاضرات لإلقائها على الطــلاب الجــامعيين، المسلمين والمسيحيين. كان عنوان إحداها "معًا أمام الله، ولذا معًا للدفاع عن الإنسان"، والثانى: "الحياة الروحية موضع التقاء بين المسلمين والمسيحيين". ولقــد قــدمت هــذا النص الثانى إلى مجموعتنا الإسلامية المسيحية هنا فى القاهرة. وفى أثناء المناقــشات التى أعقبت المحاضرة وقف أحد الأشخاص وقال: "هناك شخص جرحنى بعمق منــذ ثلاثين عامًا، ولم أتمكن أبدًا من أن أسامحه. والحال أن هذا الشخص حاضر هنا فــى هذه القاعة، والآن فى هذا المساء أقول لهذا الشخص "عفا الله عنك". كان الأمر يرجع إلى لمس هذا الوتر الروحى الذى سمح لهذا الشخص بأن يخطو خطوة فى اتجاه العفو.

مثال آخر صغير طريف، ولكنه ملموس عن الانتقال مما هــو أيــديولوجى إلــى صعيد الإيمان هو الخبرة الآتية: كنت أستقل سيارة بالأجرة (تاكسى) — وهو أمر بالغ السهولة فى القاهرة — وكنت أجلس بجانب السائق، وبدأت الحديث، فسألنى السائق عن

أولادى، فقلت له ليس لدى أولاد لأننى غير متزوج. "ولكن كيف لك أن تكــون غيــر متزوج؟!". فقلت له إننى رجل دين وهب حياته لله. فاعترض معتبرًا أنه لــيس شــيئًا جيدًا أن يكون الإنسان غير متزوج. فشرحت له أننى أحاول أن أعيش مثلمــا عــاش المسيح (فلدى المسلمين أيضًا المسيح لم يتزوج). فقال لى حينئذ: "ولكن بالنسبة للمسيح كان الأمر بينه وبين الله"، فأجبته: بالنسبة لى أنا أيضًا الأمر كذلك، هى مــسألة بينــى وبين الله. وفجأة تغيرت نبرة الحديث تمامًا: "آه.. إذا كان الأمر كذلك.. ماشى". وكأنه يقول لى: "ينبغى أن يكون الأمر بالفعل كذلك، أى أن تحياه، وكأنه مسألة بينك وبــين الله". شعرت أننا انتقلنا فجأة من "السجال" (حتــى وإن كــان ســجالاً لطيفًــا دون أى عدوانية) إلى مستوى الإيمان. مثل هذه الأحداث تمثل تجسيدًا صغيرًا لانتقال الدين من "أيديولوجيا" أى من كونه نظامًا من الأفكار ــ بما يشمله من خطر تحول الدين نفــسه إلى صنم ــ إلى الدين بوصفه إيمانًا، بوصفه علاقة شخصية مع الله الحى.

كل هذا يجعلنى أختبر الإمكانية الواقعية للوجود "معًا أمام الله"، وأن أحيا اتــصالاً وشركة فى الله، اتصالاً إيمانيًا حقيقيًا. هذا الاتصال وهذه الشركة بالنسبة لى مــصدر للفرحة ولايحتاج إلى إنكار ولا إلى تخفيف الاختلافات العقائدية الفعلية. وهذا يجعلنــا نشعر أيضًا أن الله يمكن أن يديم هذه اللقاءات، وأن يتسامى بها فى ذاته الجليلة وفــى خلوده. وأقول لمسيحى لا يستطيع أن يتصور أن هناك مــسلمين يمكــنهم أن يــدخلوا الجنة: "إذا لم يكن فى الجنة مكانًا لصديقى محمود، فأنا أيضًا لا أحب أن أكــون فــى الجنة، بل وأشك فى أننى سوف أجد فيها المسيح نفسه!". ففي واقع الأمــر، المــسيح بالنسبة لى هو الذى يعلمنى كيف أستمتع بعمل الروح فى القلوب.

الفريق العربى للحوار الإسلامى ـ المسيحى

هناك خبرة أخرى فى العلاقة والحوار بين المسلمين والمسيحيين أمكننى المشاركة فيها هذه السنوات الأخيرة، وهى العمل الذى أنجزه فريق بواسطة مجموعة بدأت منــذ ١٩٩٥ وضمونى إليه، وهو "الفريق العربى للحوار الإســلامى ــ المــسيحى". وهــو مجموعة من المثقفين العرب، مسلمين ومسيحيين، يأتون من لبنــان ومــصر والأردن

وفلسطين وسوريا وأحيانًا من السودان والإمارات العربية المتحدة (فى هذه الاجتماعات أنا تقريبًا الوحيد الذى ليس من أصل عربى). وقد بدأوا فى الاجتماع بفضل مبادرة من مجلس كنائس الشرق الأوسط(٣٨)، فى شهر مايو ١٩٩٥. الجماعة هى فريق مستقل (وهى بصدد الحصول على اعتراف قانونى رسمى فى لبنان). ومجلس كنائس الشرق الأوسط يستمر مع ذلك فى كفالة البنية التحتية اللازمة للفريق. المسيحيون المنضمون للفريق ينتسبون إلى كنائس مختلفة. المسلمون جميعهم سنة إلا فى لبنان هناك بعض الشيعة وواحد درزى. وبعض المسلمين مفكرون إسلاميون مثل الأعضاء المصريين محمد سليم العوا، وقد سبق ذكره، وطارق البشرى نائب رئيس مجلس الدولة الأسبق ومؤلف كتاب مسلمون وأقباط فى إطار الجماعة الوطنية(٣٩). وفى هذا الكتاب يهتم بسرد دور الأقباط فى الحياة السياسية فى مصر. ويمثل كل شخص – فى الوقت نفسه – نفسه فقط وليس الجماعة التى ينتمى إليها وليس حزبًا ولا تيارًا.

ولقد حدثت اجتماعات استمرت لعدة أيام مرتين كل عام تقريبًا. يهدف التفكير المشترك فى التحديات الأساسية التى تواجهنا جميعًا، وقام الفريق ببعض المبادرات العملية: مثل معسكر صيفى للشباب اللبنانى المسيحى والمسلم الذين حالت ظروف النزوح الذى سببته الحرب الأهلية دون أن يتعرفوا على بعضهم بعضًا.

وأحد التحديات الأكثر مأساوية التى تواجهنا هو المأساة الفلسطينية، والتى يلقى بتوابعها على جميع البلاد المحيطة، وتجد رمزها فى مدينة القدس، وهى المدينة المحملة بشحنة عاطفية كبرى لكل الأديان التوحيدية التى ولدت فى هذه المنطقة من العالم(٤٠). وفى شهر يونيه عام ١٩٩٦ نظم الفريق فى بيروت مؤتمرًا كبيرًا حول المدينة المقدسة، وشارك فيه، إلى جانب عدد كبير من المثقفين، ممثلون للسلطات الدينية لمختلف الطوائف الموجودة فى المنطقة. وفى إطار المنطق نفسه نظم الفريق لقاء حول الإرث الإبراهيمى، بما أن بعض تأويلات هذا الإرث مصدر لمظالم فادحة.

هناك اجتماعات منتظمة مخصصة لرصد حالة الحياة المشتركة بين المسيحيين والمسلمين فى بلاد مختلفة، ونحن نتحدث عنها بكثير من الصراحة. ونشدد على خصوصية العلاقات بين المسيحيين والمسلمين في منطقتنا؛ حيث بدأت هذه الحياة

المشتركة مع بداية الإسلام، ومنذ أن انتشر فى وسط الجماعات المسيحية الأقدم فى العالم. المسيحيون والمسلمون إذن متأثرون بنفس الانتماءات الثقافية القومية. ولهذا فمن الضرورى أن نواجه سويًا المشكلات التى تتعرض لها مجتمعاتنا بما فيها من مشكلات العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وعلينا أن نرفض أن تتحول هذه المشكلات إلى سبب للتدخل الخارجى الخطير وغير المقبول. ولقد شددنا على أهمية تحليل الأسباب الداخلية ومعالجتها فى مجتمعاتنا. تلك الأسباب التى قد تؤدى إلى نشوء مثل هذه المشكلات والتوترات.

وفى أثناء لقاءاتنا فى قبرص نظمنا يوم عمل مع لجنة "الإسلام فى أوروبا" ، وهى لجنة مشتركة بين مجلس كنائس أوروبا واتحاد مؤتمرات أساقفة أوروبا، وكان يعقد اجتماعه الدورى فى نفس الوقت ونفس المكان. وكانت اللجنة بصدد إعداد نص عن "المعاملة بالمثل" فى طرق التعامل مع الآخر سواء تعلق الأمر بمواقف يكون فيها المسلمون أقلية فى وسط مسيحى أو العكس. كان التفكير يستهدف المسلمين الذين يريدون، وهذا حقهم، إنشاء أماكن للعبادة أى مساجد فى أوروبا، وأولئك الذين ينكرون هذا الحق على المسيحيين الموجودين بمئات الآلاف فى السعودية. ولقد عبَّر فريقنا عن إدراكه لحساسية المشكلة المطروحة، لكننا عبرنا عن تحفظنا على استخدام مصطلح "المعاملة بالمثل". وأشرنا إلى أن هذا المصطلح هو مصطلح تجارى لا يليق بمعالجة العلاقات بين المؤمنين، وأن المسلمين الذين يطالبون بمساجد لهم فى أوروبا ليسوا هم أنفسهم الذين يرفضون هذا الحق فى الجزيرة العربية، كما أن المشكلة لا ينبغى عزلها عن مشكلة عدم احترام حقوق الإنسان فى هذا البلد، وعدم الاحترام هذا ليس المسيحيون وحدهم الذين يعانون منه. الطريقة التى يتعامل بها السعوديون مع مسألة العبادات غير الإسلامية غير مقبولة، وينبغى أن نقول ذلك. ولكن ينبغى أيضًا أن يقوم مسلمون ومسيحيون بطرح هذه المسألة. ومع ذلك، فإن معالجة هذه المشكلة باستخدام كلمة "المعاملة بالمثل" قد يؤدى إلى تزييف تناولها بصورة خطيرة. هذا اللقاء، الذى لم يكن سهلاً، له الفضل الأكبر فى أنه لم يكن مواجهة بين مسلمين عرب ومسيحيين

أوروبيين. ولكن يوجد حوار جاد وخصب بين مسيحيين أوروبيين، ومجموعة متحدة من المسلمين والمسيحيين العرب يعبرون عن حساسية مشتركة للمجموعة بأكملها.

الميثاق العربى الإسلامى . المسيحى

مؤخرًا توصل الفريق إلى بلورة مكتسبات هذه السنوات من العمل، وهي الاعتقادات الأساسية للفريق، فى وثيقة مشتركة كنا نعمل عليها منذ عام ونصف، وتم تبنيها فى اجتماع بالقاهرة فى ١٩ ديسمبر ٢٠٠١ تحت عنوان "الحوار والحياة المشتركة"[٤١]، "الميثاق العربى الإسلامى ــ المسيحى". تم تقديم هذه الوثيقة إلى الصحافة لنشرها أولاً بالعربية ثم بعد ذلك باللغات الإنجليزية والفرنسية.

يعلن الميثاق أن الحوار المستهدف لايقتصر على حوار بين مواطنين ينتمون إلى نفس الوطن، وإنما "هو أيضًا حوار بين مؤمنين يرون فى المجهود الذى يقومون به تعبيرًا عمليًا عن قيمهم الدينية المشتركة، والتى تعد أساسًا للمعنى الذى تكتسبه التعددية بالنسبة لهم، وللتعارف المتبادل والقيمة المطلقة للإنسان ولقيم العدالة والحق والعمل الصالح والعاطفة والحب والرحمة وكذلك إعمار الأرض(**n°2**). وللتشديد على التواصل بيننا، يؤكد الميثاق على أن: "الاختلاف الدينى لا يلغى شيئًا من واقع الانتماء المشترك والواحد للحضارة العربية الإسلامية التى ساهم فى بنائها المسيحيون والمسلمون جنبًا إلى جنب" (**n°5**). إن صياغة هذه النقطة الأخيرة قد خضعت لدراسة مستفيضة حتى لا تفهم، وكأنها إلغاء لغيرية غير المسلمين فى الثقافة والحضارة العربية. إن إدماج المسيحيين فى مصطلح "الحضارة العربية الإسلامية" يفترض بالفعل التمييز بين الإسلام بوصفه دينًا ــ وبالطبع هذا يخص المسلمين وحدهم ــ والإسلام بوصفه ثقافة وحضارة التى يمثل المسيحيون العرب جزءًا لا يتجزأ منها، وساهموا فيها مساهمة مهمة فى جميع العصور.

ويدعو الميثاق إلى المعالجة المشتركة المستمرة للتوترات الداخلية، ومن بينها التوترات الدينية، من أجل تفادى التدخل الأجنبى، والذى لا يؤدى إلا إلى تفاقم

الأوضاع. وفى هذا الصدد يطالب الميثاق بعدم التهوين من المشكلات، ولا المبالغة فيها، ومذكرًا فى أغلب الوقت أن أسبابها الحقيقية تكمن فى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى تخلق مناخًا مساعدًا لكل أنواع التوترات التى تسيء للمجتمع فى مجمله **(n°6)**، كما يدعو إلى التمييز بين التدين الأصيل والتطرف والتعصب والعنف**(n°7)**.

ويلاحظ النص ضعف المجتمع المدنى، وهو رغم ذلك عنصر جوهرى فى بناء مجتمع ديموقراطى، كما يلاحظ بأسف الغياب النسبى لأماكن العيش المشترك فى بعض مجتمعاتنا فى السنوات الأخيرة، وهو ما يعنى أن التعارف يقل بينما يزيد خطر الحذر والخوف المتبادل، وهو ما يؤدى إلى تنامى الخلاف والعنف اللفظى **(n°11 et 12)**. كل هذا يقتضى جهدًا جادًا لتشجيع التعارف المتبادل، وكذلك احترام الاختلاف ـــ بين الأديان، وكذلك الاختلافات المشروعة بين الاتجاهات والآراء والتفسيرات فى داخل كل دين. وأيضًا من المطلوب بذل جهد لتصحيح الصور الزائفة والكاريكاتورية المتبادلة التى قد توجد لدى الطرفين، وهذا قد يتطلب أحيانًا التحرر من صور الآخر الموروثة أو الراسخة فى الخيال الشعبى **(n°15 / n°18 , 19)**. ويؤكد النص أيضًا على الجهد المبذول لتجاوز الخطاب المزدوج ـــ خطاب يوجه إلى أبناء الدين الآخر وآخر للاستخدام داخل نفس الدين ـــ وكل نفاق، وبالتالى لغة الأسطوانات المتكررة**(n°21)**.

ويطلب الميثاق تدعيم القواعد الدينية للحياة المشتركة فى نفس الوطن. ويحذر فى الوقت نفسه من أى جمود عقائدي **(n°16)**، كما يؤكد أن الفريق يرفض أن يستخدم الحوار كوسيلة للدعاية الدينية (دعوة أو تبشير).

كما يعارض أيضًا كل إغراء غير مشروع بتغيير الديانة (مثل الجذب بواسطة مكاسب يحصل عليها،...إلخ). **(n°24)**.

هناك عنصر مهم فى هذا النص هو تأكيده على خصوصية العلاقة بين المسلمين والمسيحيين فى هذه المنطقة التى نسكنها من العالم، إلى الدرجة التى يدعو فيها إلى

التمييز بين الحوار الإسلامى والمسيحى العربى، أى بين مسلمين عـرب ومـسيحيين عرب من جانب، والحوار بين العرب مسلمين ومسيحيين مع الحضارات الأخرى من جانب آخر، وسواء كانت هذه الحضارة غربية أو غيرها(n°9).

إن الميثاق يقدم نفسه بوصفه نصًا توجيهيًا يتطلب مزيدًا من التفاصيل، كما يتطلب أن يترجم إلى أعمال من خلال مجهودات ملموسة ومتواصلة(n°25).

ولقد وجدت أن العمل الذى تم بذله من أجل التوصل إلى صياغة هذا النص أمـر بالغ الأهمية؛ فهو بالفعل رمز لاتفاق بين أشخاص متنوعين، مسيحيين ومسلمين، مـن بلاد مختلفة واتجاهات مختلفة وخبرات متباينة جدًا. إذا كانت صياغة مثل هذا الـنص مهمة فالعمل الذى بذلناه سويًا والعلاقات الإنسانية التى قامت فى أثنائه، ليس فقط مـن خلال هذا الجهد المبذول، ولكن خلال مسيرة الفريق منـذ ١٩٩٥، والتـى أدت إلـى صداقات حقيقية فى إطار الاختلاف، ليست أقل أهمية.

إن اجتماع الفريق للتصديق على الصيغة النهائية للميثاق قد أعقبه اجتماع موسـع للتفكير فيما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. فبالفعل نحن نعـيش الآن مرحلـة جديـدة فـى العلاقات الإسلامية المسيحية، وهذا يعنى على وجه خاص تحدى عدم الانسياق للعبـة الجهنمية والدائرة المفرغة لتصوير الآخر على أنه شيطان والتعميم والحذر والنظرات السلبية. وهذا يتطلب جهدًا متواصلاً للانتقال من الأيديولوجيا إلى الموقف الإيمانى: أن ينجز المرء هذا الانتقال بنفسه ــ شخصيًا وجماعيًا (وهو ما يعد أكثر صعوبة) ــ وأن يساعد بعضنا بعضًا على ذلك. إنه يجعل من الأدعى المحافظة على كل مناسبات اللقاء وتدعيم العلاقة الموجودة.

وأنا بشكل شخصى، كل مسارى فى العلاقات الإسلامية المسيحية يجعلنى أعـيش خبرة ــ وخصوصًا أن كل خبرات الصداقة التى أُتيح لى أن أعيشها هى فضل ونعمة من الله ومسئولية تجعلنى أؤمن ــ بالمعنى القوى لكلمة إيمان! ــ أن الله موجود فـى داخلها. لقد أتيح لنا حقًا أن نكون "سويًا أمام الله، وبالتالى نكون سـويًا لنـدافع عـن الإنسان". هذا اللقاء فى الله هو أيضًا أحد الموضوعات التى سوف أحاول أن أوضحها فى هذا الكتاب.

الهوامش

(١) بعد عدة سنوات انتقل هذا المركز إلى بيروت، وصار جزءًا من جامعة القديس يوسف. وبمـــا أن هدفه لم يعد خدمة تعليم الرهبان والراهبات فقد تغير اسمه إلى "مركـــز البحـــوث والدراســـات العربية مع الاحتفاظ بالحروف الأولى CREA".

(٢) منذ عدة عقود مضت ونحن نشهد إعادة اكتشاف أهمية الأدب العربى المـسيحى فـــى العـصر الوسيط، وذلك بفضل جرد عدد من مخطوطات كنوز هذا الأدب وطباعتها. ولقــد لعــب الأب جورج جراف دورًا رائدًا فى هذا المضمار فى النصف الأول من القرن العشرين، وخـصوصًا فى الجرد الذى أجراه لجميع المخطوطات التى وجدها، ومنذ سنوات الستينيات قام الأب ســمير خليل سمير وهو مسيحى عربى بمواصلة عمل جراف وطبع كثيـرًا مــن النـصوص ونــشر دراسات مهمة، وقام بتدريب باحثين آخرين، وأثار الاهتمام بهذا التراث الذى لم يكن معروفًا بما فيه الكفاية. أما فيما يخص التراث العربى اليهودى، فإن الكثير من المثقفين لا يعرفــون ســوى موسى بن ميمون (المولود فى قرطبة بالأندلس عام ١١٣٨ والمتوفى بالقاهرة فى عــام ١٢٠٤، مجسدًا بذلك الوحدة الثقافية للعالم العربى فى تلك الفترة).

وكان هذا التراث أيضًا قد اكتسب قيمة فى القرن الماضى. ولكــن ســياق الـصراع العربــى الإسرائيلى جعل هذا الإرث الغنى لا يحظى حاليًا بالاهتمام الذى يستحقه. ويبذل عالم الساميات المصرى الدكتور محمود عزب جهدًا كبيرًا للتمييز بين هذا العنصر المهم والمكون الأساسى من الإرث الثقافى العربى والمسألة المعاصرة الخاصة بالصهيونية والمواقف الإسرائيلية.

(٣) كان لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) عالمًا كبيرًا بالإسلاميات اتــسمت مــسيرته بالمــشاركة الوجدانية مع الغير ممّا سمح له باكتشاف الإسلام من الداخل، ولهذا ربما ليس مصادفة أن يكون تخصصه الدقيق هو التصوف الإسلامى. فهو الذى جعل العالم الغربى يعرف الشهيد الـصوفى الكبير أبا منصور الحلاج (حوالى ٨٥٨-٩٢٢). وماسينيون يقدره الكثير من المسلمين، وهو من بين الأوروبيين القلائل الذين كانوا أعضاءً فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما كــان عارفًــا روحيًا كبيرًا. فبعد أن فقد الإيمان المسيحى فى شبابه، عاد إلى إيمانــه بعــد اتــصاله بالحيــاة

الروحية لمسلمين التقى بهم فى العراق، وبوجه خاص عائلة الألوسي، الذين قاموا بالدعاء من أجله فى لحظة كان فيها قاب قوسين أو أدنى من الموت. كما تأثر كثيرًا بمقابلته مع شارل دى فوكو الذى عاد هو الآخر إلى إيمانه المسيحى بعد لقائه بصلاة المسلمين. لقد ساعد ماسينيون الكنيسة الكاثوليكية على تبنى نظرة جديدة عن الإسلام. وكان بالتأكيد من بين الذين ألهموا نصوص المجمع الفاتيكانى الثاني الخاصة بهذا الموضوع. وربما كان لموته أيضًا دلالة رمزية حيث مات فى نهاية أكتوبر ١٩٦٢، أى فى أثناء الأيام الأولى للمجمع.

(٤) تأسس الأزهر عام ٩٧٢ بوصفه جامعًا للعبادة وجامعة بواسطة الأسرة الحاكمة الشيعية، وهم الفاطميون، والتى غزت مصر وأسست فيها فى عام ٩٦٩ عاصمة جديدة اسمها القاهرة. وبعد عودة مصر إلى نظام سنى فى عهد صلاح الدين أصبح الأزهر من أهم مراكز التعليم الدينى الإسلامى، جاذبًا إليه طلابًا من جميع أنحاء العالم الإسلامى. وفى عام ١٩٦٠ تم إنشاء كليات علمية حديثة داخله، ومنذ عدة عقود تم تطوير عدد كبير من المعاهد الأزهرية الابتدائية والإعدادية والثانوية التى تعد للمرحلة الجامعية.

(٥) أثناء كتابتى لهذه السطور كنت أعلم أن صديقى محمود رجب مريض جدًا. ولقد مات بالفعل بعد عدة أسابيع (٢٠٠٢/٨/٢٨). وهذا يعنى بالنسبة لى أن "أخى محمود قد مات"، وفى لقائنا الأخير عبر كل منا للآخر عن اعتقاده بأن العلاقة الحقيقية أقوى من الموت، وكيف أن علاقة الصداقة التى بيننا تشكل جزءًا لا يتجزأ من وجودنا الحميم.

(٦) المرجع الأساسى باللغة الفرنسية للتعرف على هذا التفسير يظل كتاب الأب جاك جومييه.

Le Commentaire Coranique du Manâr, Paris, Maisonneuve, 1954.

(٧) لقب من يزعمون أن هناك صلة قرابة تربطهم بنبى الإسلام.

(٨) ولد السيد محمد رشيد رضا فى قلمون، بالقرب من طرابلس، الموجودة اليوم فى لبنان والمعروفة وقتئذ بـ"طرابلس الشام". وفى فترة الدولة العثمانية وقبل ميلاد لبنان الكبير ثم دولة لبنان المستقلة كانت كلمة لبنان تطلق فقط على جبل لبنان. فكان ساكنو المناطق الساحلية رعايا الدولة العثمانية يشعرون أنهم ينتمون إلى المنطقة السورية فى الإمبراطورية. ومن هنا كان الشيخ رشيد الذى ترك قريته التى ولد فيها منذ عام ١٨٩٨ يشعر دائمًا أنه سورى.

(٩) لقد سمحت لى هذه الدراسة بملاحظة كيف أن المؤلفين قد توصلا إلى إعادة تفسير المفاهيم التى استخدمت ـــ تقليديًا ـــ بوصفها تعبيرًا عن نزعة إيمان بالقدر، وكيف أنهما انتهيا إلى تفسير

التوكل على الله بمعنى يفرض علينا أن نستخدم كل الإمكانيات التى وضعها الله تحت أيدينا.

(١٠) الأب جورج قنواتى هو الذى يذكر بالهدف مستخدمًا هذا الاستشهاد فى التقديم الـذى قـام بـه للجماعة الذى كتبه لمجلة Islamo-Christiana تحت عنوان: "شاهد تـاريخى علـى الحـوار الإسلامى ـــ المسيحى: جماعة إخوان الصفا (١٩٤١-١٩٥٣)". Islamo-Christiana (١٩٧٩)، ص ٢٥٠-٢٥٣"، ويتبع ذلك التقديم الذى قدمته أنا لهذه الجماعة، المرجع الـسابق، ص ٢٥٣-٢٥٨.

(١١) تم طبع هذه اللائحة فى مطابع الإخوان المسلمين مع الموافقـة الـصريحة للمرشـد الأعلـى والمؤسس حسن البنا كعلامة على موافقته على وجود الجماعة.

(١٢) نشر جاك كيريل الخطابات التى أرسلها لويس ماسينيون إلى مارى كحيـل مـن ١٩٣٤ إلـى ١٩٦٢ تحت عنوان الضيافة المقدسة:

L' Hospitalité Sacrée, Paris, Nouvelle Cité 1987.

(١٣) أساسًا ومنذ فترة الجماعة الأولى، كان له حس قوى بالطريقة التى يمكن للبعـد الإيمـانى مـن خلالها أن يخلق أُخوة حقيقية فى الله. عندما مات أحد أعضاء المجموعة من المسيحيين، وكـان من أعز أصدقائه وكان اسمه رءوف كحيل كتب نعيًا فى جريدة **الأهرام** فى مصر يحمل علـى رأسه عبارة: "أخى فى الله رءوف كحيل".

(١٤) من المهم أن نعرف أن الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية تمثل أكثر من ٤ ملايين أى حوالى ٩٠% من مسيحيى مصر، وأيضًا أكثر من نصف مسيحيي الشرق الأوسط. عدد الكاثوليـك حـوالى ٢٠٠٠٠٠ ألف (تمثل الكنيسة القبطية الكاثوليكية أغلبهم) وعدد البروتستانت يقارب هذا العـدد وتمثل الكنيسة القبطية الإنجيلية الطائفة الأهم منهم.

(١٥) الكلمة العربية "مواطنة"، والتى تتضمن كلمة "وطن" مع الصيغة النحوية "مفاعلة" التى تتـضمن التواصل والمشاركة. وهذا يعنى: أن ننتمى سويًا إلى نفس الوطن.

(١٦) كان هذا يكفل لهم، وكانوا معروفين بالمصطلح القرآنى "أهل الكتاب"، وخـصوصًا المـسيحيين واليهود، حرية الاحتفاظ بدينهم وممارسة شعائرهم مقابل دفع ضريبة خاصة (جزيـة) دون أن يستدعوا للحاق بالخدمة العسكرية، ومراعاة بعض الشروط الأخرى.

(١٧) وهذا يذكرنا بتأكيدات بعض كبار رجال السياسة المسيحيين فى الشرق الأوسـط العربـى فـى القرن الماضى عندما كانوا يقولون إنهم مسيحيون دينًا ومسلمون ثقافة.

(١٨) المركز يمثل جزءًا من منظومة كبيرة تكونها الصحيفة الرئيسية المصرية "الأهـرام"، والتـي تأسست عام ١٨٧٥ بواسطة شقيقين لبنانيين، سليم وبـشارة تقـلا. وبعـد ثـورة ٢٣ يوليـه ١٩٥٢أصبحت الصحيفة لسان حال الدولة المصرية الرئيسى، كما أنها مظلة تضم عددًا كبيـرًا من المؤلفين والكُتّاب والمفكرين والباحثين.

(١٩) التقرير الثانى الذى صدر عام ١٩٩٨ يقدم وصفًا لكنيسة الروم الأرثوذكس فى مصر، والتـى يحمل رئيسها أيضًا لقب بابا الإسكندرية. وفى نفس التقرير يوجد فصل تفصيلى عـن الطائفـة اليهودية فى مصر، والتى تقلصت إلى أقصى حد، ولكن معترف بها رسميًا، وبالتالى تمثل جزءًا من الواقع الدينى فى مصر.

(٢٠) يلحق بهم فى هذا المضمار بعض الأصوليين المسيحيين الذين يريدون أن يقدموا تبريرًا دينيًـا مسيحيًا للصهيونية، والذين، باسم رؤيتهم، مستعدون لقبول بعض المظالم التـى ترتكـب ضـد الفلسطينيين.

(٢١) الكتابات الأساسية المنشورة لصمويل هنتنجتون التى تتعلق بهذه الفكـرة هـى مقالـه "صـدام الحضارات" فى مجلة Foreign Affairs صيف ١٩٩٣، ثم كتابه الذى يطور فيه أفكار المقـال: "صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمى"

"The clash of civilizations and the remaking of world order, New York, Simon and Schuster, 1996"

إن أفكار هنتنجتون التى توحى، بصورة ما، بصدمة تعود إلى الصراع بين "الحضارة الغربيـة المسيحية" و"الحضارة الشرقية المسلمة" (ومن وجهة نظر أخرى "الحضارة الآسيوية الصينية") تدعم من جهة ما الإغواء الذى تم ذكره فيما سبق والموجود لدى عدد مـن المـسلمين، وهـو التوحيد بين الغرب والمسيحية. وأنا أعتقد أنه مما يزيد من خطورة كتابـات هنتنجتـون أنهـا كتابات ذكية يصدرها شخص يبدو أنه أحد علماء السياسة المهمين فى الولايات المتحدة. إن الرد على التحديات التى يطرحها هنتنجتون يتطلب فى رأيى تعاونًا علميًا بين البـاحثين والمفكـرين المسلمين والمسيحيين، ولكن أيضًا بين رجال السياسة من كلا الدينين (ومن غيرهما)، إذ ينبغى أن نتبين عمليًا كيف أن المسلمين والمسيحيين قادرون على التعاون سويًا من أجل بناء مجتمعات إنسانية، وأن ذلك لايمثل أى يوتوبيا غير واقعية.

(٢٢) اسم عائلته بالفصحى هو قنواتى، ولأن المصريين لم يتعودوا نطق حرف القاف تعودت عائلتـه

منذ زمن طويل أن تكتب اسمها باللغات الأوروبية أنواتى Anawati.

(٢٣) الفكر الدينى لدى ابن سينا من منظور إيچيديوس الروماني:

"La Pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome", MIDEO VIII (1964-1966), 209-253.

هذه الدراسة تتعلق بجانب من الفكر الدينى لابن سينا، وهى جزء من دراسة أعددتها فى جامعة عين شمس تحت إشراف الدكتور عبد الرحمن بدوى(١٩١٦-٢٠٠٢). وكان عبدالرحمن بدوى الذى مات فى اللحظة التى أكتب فيها عنه، أحد الفلاسفة العرب المعاصرين الأكثر شهرة، وصاحب إنتاج فكرى مهم، ليس فقط بالعربية وإنما أيضًا بالفرنسية، يشمل أولاً عرض أفكاره الفلسفية الخاصة (التى كانت متأثرة فى بدايتها بالوجودية) ثم توجه اهتمامه إلى مجال تاريخ الفلسفة قديمة وحديثة غربية وعربية — إسلامية. كما قام إلى جانب الدراسات بتحقيق عدد من المخطوطات، وترجم نصوصًا فلسفية (مثل الوجود والعدم لجان بول سارتر). وخارج مجال الفلسفة اهتم أيضًا بالأدب العالمى؛ فقد ترجم إلى العربية دون كيشوت لسيرفانتس ومجموعة مسرحيات إسخيلوس وسوفوكليس. وبالرغم من بعض المآخذ — نوع من التعجل وعدم إبداء اهتمام بجهود الآخرين — كان مثالاً فريدًا في الانفتاح الفعلي على ما هو كونى وعلى الفكر والثقافة العالميين.

(٢٤) لم يفقد يومًا هذا الجانب من حياته، واستمر فى تنمية هذا المجال (كانت غرفته معملاً حقيقيًا!)، وقد اهتم بتاريخ الصيدلة العربية، لدرجة أنه دعى لسنوات طوال لتدريس هذه المادة فى كلية الصيدلة بجامعة الإسكندرية.

(٢٥) ربما لم تكن صدفة أنه انتقل إلى "دار الرب" فى يوم عيد القديس توما فى ٢٨ يناير ١٩٩٤.

(٢٦) Paris, Vrin, 1948, VII + 543 pages

(٢٧) لقد اعتُرِف بثقافته العلمية فى مصر وفى العالم أجمع، وقدر تقديرًا عاليًا من جانب المسلمين والمسيحيين، وسوف أذكر الأحداث الآتية كعلامات على ذلك: كان غالبًا ما يدعى عضوًا فى لجنة تحكيم رسائل الماجستير والدكتوراه فى جامعات الدولة فى مصر. كما أهدته الجامعة الكاثوليكية فى لوفان (١٩٧٨) والجامعة الكاثوليكية فى واشنطون (١٩٨٤) الدكتوراه الفخرية. كما كان عضوًا فى المجلس البابوى للثقافة فى روما، وعضوًا فى المعهد العلمى المصري. وحاز العديد من الجوائز والنياشين: ففى عام ١٩٨٣ منحت له جائزة البحر المتوسط الثامنة

مصحوبة بالآتى: "الأب قنواتى يرسل لنا من العالم العربى رسالة ثقافة وأخوة من خلال عمل يتميز بالتسامح والتوسط بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية". وحكاية أخرى ليست قليلة الدلالة: فى عام ١٩٩٦ جاء اسمه فى مسابقة الكلمات المتقاطعة فى أكثر الصحف أهمية "**الأهرام**". وكان السؤال يقول: "مفكر مصرى كبير راحل" والإجابة هى جورج قنواتى (بالكتابة العربية لاسمه). وهذا يعنى أنه يعتبر جزءًا من التراث الثقافى المصرى ومن ذاكرته التاريخية.

(٢٨) نشر هذا النص بتمامه فى المجلد العربى(ص ١٥٧-٢١١) من الكتاب التذكارى المخصص له (جزء بالعربية وآخر بالفرنسية) تحت عنوان: الأب جورج شحاته قنواتى، الدومينيكانى (١٩٠٥-١٩٩٤) مسار حياة، تحرير: ريجيس مورلون مدير المعهد الدومينيكانى للدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٩) وخصوصًا كتاب:

Muhammad Saïd al-Ashmawy, L'islamisme contre l'islam, Paris, Ed. La Découverte/ Ed. Al-fikr, 1990.

فى هذا الكتاب يبين كيف أن "الإسلام السياسى" (أو الأيديولوجية الإسلامية التى ترى أن الإسلام يتضمن مشروعًا ثقافيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا) لا تمثل الإسلام الحقيقى، بل هى تعد بالأحرى انحرافًا عن الإسلام الأصيل.

(٣٠) سيد قطب مفكر مهم فى تيار الإسلام السياسى. وقد أصبح عضوًا فى الإخوان المسلمين فى وقت متأخر (بعد إقامة فى الولايات المتحدة لعدة سنوات!). ثم دخل السجن على يد نظام عبدالناصر فى ١٩٥٤ فى ظروف بالغة الصعوبة وهو ما أدى إلى تشدد فى مواقفه. وقد عبر عن هذه المواقف فى تفسيره للقرآن (**فى ظلال القرآن**) الذى أصبح مشهورًا. انظر بالفرنسية:

Olivier Carré, Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, Frère Musulman radical, Paris, 1984.

وأطلق سراحه عام ١٩٦٤ ثم اعتقل من جديد متهمًا بالتآمرثم حكم عليه بالإعدام ونفذ فيه الحكم، وأصبح بالتالى بالنسبة لأتباعه الشهيد سيد قطب، ثم تم نقد توجُّهه فيما بعد بواسطة المرشد الثانى للإخوان المسلمين حسن الهضيبى فى كتاب **دعاة لا قضاة** الذى كتب عام ١٩٦٩، ولم ينشر سوى فى عام ١٩٧٧.

(٣١) انظر فى هذا الموضوع الكتاب المهم:

Islam, New York, 1968, (Anchor Books Editions:

طبعة الجيب، الطبعة الأولى لـــ:

Holt, Rinehart and Winston, 1966)

وخصوصًا الجزء الأخير بعنوان:

The present and the future (p. 308-315)

من الفصل الأخير بعنوان:

Legacy and Prospect (p. 291-315)

(٣٢) لدينا الآن فى اللغة الفرنسية مختارات من نصوص مأخوذة من كتب مختلفة لنصر أبـــو زيـــد اختارها بنفسه، ونشرت تحت عنوان:

Critique du discours religieux, trad. Clairet, Paris, Sindbad, Actes Sud, 1999.

(٣٣) Mohamed Talibi et Olivier Clément, Un respect têtu, Paris, 1989, p 93-100.

(٣٤) نشر الكتاب أولاً فى القاهرة باللغة العربية عام ١٩٨٩ (بطبعات متعددة) وفـــى العـــام نفـــسه الترجمة الإنجليزية بعنوان:

The Seven Pillars of the Egyptian Identity.

(٣٥) المفكر الكبير الأديب والسياسى المصرى طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) شدد كثيرًا على هذا البعد فى كتابه **مستقبل الثقافة فى مصر**.

(٣٦) نبيل عبد الفتاح، مرجع سبق ذكره.

(٣٧) جزيرة جاوه التى يسكنها ١٠٠ مليون نسمة تحتوى على نصف سكان إندونيسيا أو أكثر (٢٠٠ مليون نسمة منذ عدة سنوات). ويمثل المسلمون أكثر من ٨٠% من سكان إندونيسيا. المسيحيون يبلغ تعدادهم ١٥ مليونًا (ثلثان من البروتستانت والثلث من الكاثوليك). وينبغـــى ألا ننـــسى أن إندونيسيا مكونة من عدد هائل من الجزر بعضها تعد من أكبر جزر العالم. ولو وضعت خريطة إندونيسيا على خريطة أوروبا لغطتها، وحتى جزيرة جاوه وحدها مليئة بالتنوع والتعقيد. وقـــد آثرت التنويه على هذه الوقائع لكى نتفادى التعميمات والتبسيطات الخطيرة التى يمكن أن نجدها فى عدد من الخطابات فى السنوات الأخيرة، وخصوصًا فيما يتعلق بالعلاقات بـــين المـــسلمين والمسيحيين. ففى جزيرة جاوه يمكن لنا أن نرى وجوهًا متعددة للإســـلام، وكـــذلك أوضـــاعًا متنوعة فى التعايش بين المسلمين والمسيحيين.

(٣٨) إنه مجلس كنائس الشرق الأوسط الذى كان سندًا لإطلاق الفريق العربى للحوار الإسـلامى — المسيحى، والذى بدأ عمله عام ١٩٩٤ والذى توصل إلى صياغة وثيقة مشتركة فى صيغة: "ميثاق العيش الواحد بين المسلمين والمسيحيين" فى ديسمبر ٢٠٠١ (فى لحظة مناسبة، بعد ثلاثة أشهر من ١١ سبتمبر!) وقد استغرقت صياغة الميثاق ما يقرب من سنتين.

(٣٩) نشر بالعربية فى القاهرة عام ١٩٨٠، وظهرت الطبعة الثانية فى عام ١٩٨٩.

(٤٠) إذا كانت أورشليم بالنسبة لأغلب المسيحيين الغربيين رمزًا مهمًا لكن ليس لها وزن كبيـر مـن الناحية العاطفية، فإن المدينة المقدسة (والتى تسمى بالعربية القدس) بالنسبة للمسيحيين الشرقيين ـــ ولاسيما مسيحيى الشرق الأوسط ـــ لها وزن عاطفى ودينى كبير، ومن ساعدتهم الظـروف للحج إليها فإنهم يحصلون على لقب خاص: إما حاج (بالضبط مثل المسلمين الذين حجوا إلـى مكة) وإما مقدس.

(٤١) ولقد تمسكنا فى الفريق باختيار كلمة "العيش الواحد"، وهو ما يعنى حرفيًا حياة واحـدة، وهـى نفس الحياة وذلك للتعبير عن أن الواقع المرجو ليس مجرد إشراك واقعين مختلفين ومنفصلين، ولكنه واقع واحد هو نفسه. ولا يعنى أنه لا يمكن أن توجد مشكلات فى داخل هذا الواقع، وليس فقط على الصعيد الدينى، ولكن كل أبعاد الحياة يمكن أن تتعرض لمشكلات فى داخلها. وقد ينبه البعض إلى أن هذا الواقع ليس واحدًا فى كل مكان كما نتمنى. ولكن معالجة هذا الأمـر هـى المسئولية المشتركة للمسيحيين والمسلمين فى بلادنا. وفى هذا المضمار يحاول الفريق أن يقـدم مساهمته المتواضعة.

الجزء الثانى

تحليل شروط الحوار

الفصل الثانى

السياق التاريخى والاجتماعى للحوار الإسلامى - المسيحى

فى الفصل السابق حاولت أن أعرض خبرتى الشخصية فى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وأن أبين كيف أن هذه الخبرة قد شكَّلت رؤيتى. فبالفعل اكتسى اللقاء الشخصى بسمة أساسية بالنسبة لوجودى، وكذلك بالنسبة للحوار الناتج عنه. ولكن مثل هذا اللقاء يوجد دائمًا داخل سياق ذى تأثير كبير على طرفى اللقاء، هذا السياق هو تاريخى واجتماعى فى آنٍ.

هو تاريخى لأننا نحمل جميعًا إرثًا ثقافيًا ودينيًا يؤثر بعمق على نظرة بعضنا إلى البعض الآخر، وفيما يخص المسلمين والمسيحيين هذا الإرث بالغ التعقيد.

وهو اجتماعى لأن السلوك والعلاقات بين البشر مختلفى الأديان تخضع بقدر كبير لردود فعل الجماعات سواء على المستوى العالمى أو داخل كل بلد. ولقد صار ذلك باديًا للعيان بعد "١١ سبتمبر ٢٠٠١" فى المجتمعات الغربية، ولدى كثير من المسلمين.

إن أهمية هذين الجانبين تفرض علىّ، قبل أن أتعرض باستفاضة للعناصر المختلفة للقاء والحوار، أن أقدم أولاً نظرتى الخاصة لهذا الإرث التاريخى وطبيعة بعض السياقات الاجتماعية.

العلاقة بين المسيحيين والإسلام عبر القرون

التاريخ ليس محايدًا، والصعوبة التى نجدها عندما نتناول تأثير الإرث على العلاقات بين المسيحيين والمسلمين هى أن كل جماعة فى أغلبها متأثرة بقراءتها

الخاصة لهذا التاريخ، وأحد الطرق الخصبة للحوار والبناء المشترك للمستقبل قد يكون هو التوصل إلى قراءة مشتركة للتاريخ، وسوف أحاول أن أضع فى حسبانى القراءات التى تمت من الجانبين.

المسيحية والإسلام يشكل كل منهما جزءًا من الآخر منذ بداية الإسلام. فأصـــلاً وبالنظر إلى القرآن تمثل المسيحية جزءًا من الإسلام: فالإسلام يحدد نفـــسه بالنـــسبة للمسيحية واليهودية، ويرى أنه يقول الحقيقة عن المسيحية واليهودية، ويعد نفسه معيار الحقيقة، ويعتبر نفسه بذلك "المسيحية الحقيقية" (وهذه المسيحية "القرآنيـــة" التـــى هـــى بالنسبة للإسلام مسيحية يسوع هى أيضًا "اليهودية الحقيقية")؛ فهو يرى فى نفـــسه إذن أنه الاستمرار الحقيقي لرسالة عيسى ("نبي الإسلام"). وهكذا فمنذ البداية هناك اختلاف عميق في النظر إلى يسوع/ عيسى(١). فكيف يمكن حينئذ أن يكون شخص يسوع — أو يصير — نقطة للقاء بين المسلمين والمسيحيين؟ يبدو ذلك للوهلة الأولى مستحيلاً، ولـــذا كان يسوع طوال التاريخ محلاً أساسيًا للخلافات الإسلامية المسيحية (٢). وسوف أبـــين فيما بعد فى أى شروط يمكن ألا يكون اللقاء مستبعدًا تمامًا.

نظرة القرآن بالنسبة إلى المسيحيين

النظرة التى يلقيها القرآن على المسيحية هى أيضًا ملتبسة.

— فمن جانب تشهد على التقدير والصداقة. والصداقة يتم التعبير عنها فى سورة المائدة، آية ٨٢:

(لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ)

ولكن يفرض السؤال نفسه فى الحال: بأى مسيحيين يتعلق الأمر؟

وبالفعل تبين الآية التالية أن الأمر يتعلق بمسيحيين مستعدين للدخول فى الإسلام:

(وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) (المائدة، ٨٣) .

ومن جانب آخر يعبر القرآن عن إدانته فى آيات أخرى، وهناك مثال على ذلك فى سورة المائدة نفسها، آية ١٧:

(لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ).

وكذلك الآية ٣١ من سورة التوبة:

(اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ).

إزاء هذه الاتهامات بالشرك الموجهة إلى المسيحيين يرى البعض أن الجزيرة العربية قد عرفت عددًا من الطوائف الغنوصية المتأثرة بالوثنية بشكل كبير، وربما لم يكن بها الكنائس الكبرى.

ـــ وفى لحظات أخرى يعبر القرآن عن التقدير، ولكن يحمل فى الوقت نفسه حكمًا على العديد من المسيحيين مثل الآية ٢٧ من سورة الحديد:

(ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ) .

وعلى عكس ما يظن أغلب المسلمين وغير المسلمين لا يرفض القرآن حياة الرهبنة و لا يستهين بها. هو لا يرى أنها صادرة من الله، ولكنه يقدر دوافعها الأصلية، ومع ذلك أيضا ينتقد تطبيقاتها لدى بعض الرهبان فى الوقت نفسه الذى ينتقد فيه مسلك عدد من المسيحيين.

ـ ويبدو القرآن مندهشًا ومنزعجًا بوجه خاص بسبب انقسام المسيحيين[٣] كما تشهد الآية ١٤ من سورة المائدة (التى يتعرض الكثير من آياتها للمسيح والمسيحيين). وحسب هذه الآية يقول الله للمسيحيين:

(وَمِنَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللّهُ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ).

وكثير من تصرفات الجماعات المسيحية فيما بينها عبر التاريخ أعطت انطباعًا للمسلمين بتأكيد حكم هذه الآية.

ـ أخيرًا، يدعو القرآن، انطلاقًا من تأكيده التوحيدى معتبرًا نفسه الدين الحقيقى الإبراهيمى، أهل الكتاب (اليهود والمسيحيين) إلى الحوار فى الآية ٦٤ من سورة آل عمران:

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) [٤].

انطلاقًا من هذا التصور القرآنى للعقيدة المسيحية ـ المتأثر بالصور المحرفة عن المسيحية، والتى كانت موجودة فى جزيرة العرب ـ حكم المسلمون على عقيدة الكنائس المسيحية الكبرى، وانسحب الحكم بالتالى على المسيحيين المنتمين لهذه الكنائس. والنتيجة هى أن المسيحيين بوجه عام لا يتعرفون على أنفسهم فى الصورة التى يعكسها الإسلام عن عقيدتهم، ولقد كان لذلك أثر كبير على تاريخ طويل من السجالات العقائدية. ولهذا نجد فى كلا الجانبين كثيرين شديدى الحذر تجاه مجرد فكرة حوار لاهوتى، خوفًا من أن يتحول هذا الحوار إلى شكل جديد من السجالات والصراعات غير المجدية.

منذ التحام الجماعة الإسلامية بعد وفاة نبيها جاءت الفتوحات الإسلامية التي أدخلت في مجال الإسلام ليس فقط الإمبراطورية الفارسية، ولكن أيضًا جزءًا كبيرًا من العالم المسيحي. وتسمية هذه الفتوحات موضوع خلاف حتى اليوم، المسلمون يسمونها فتوحات؛ حيث فتحت البلاد المغزوة إلى الدعوة وإلى السيادة الإسلامية، وغير المسلمين يعارضون بوجه عام هذه الرؤية، ونجد حاليًا بعض الكُتّاب المسلمين (حتى في صحافة بعض البلاد العربية) يرى فيها غزوات ذات هدف اقتصادي وسياسي قبل كل شيء. ومن جانب آخر يعترض المسلمون عن حق عندما يُتّهم الإسلام بأنه انتشر بحد السيف، وهو اعتراض مبرر؛ لأن الفاتحين بوجه عام لم يجبروا أفراد البلاد المفتوحة على أن يصبحوا مسلمين(٥).

وفي النهاية كان وصول جيوش العرب المسلمين قد سبقته في مصر والشام حروب ضارية بين البيزنطيين والفرس، بالإضافة إلى كل المتاعب التي سببتها ضروب الاحتلال المتعاقبة، وهو ما يفسر كيف أن سكان هذه البلاد لم تكن لديهم دوافع قوية لمواجهة الغزاة الجدد بمقاومة شديدة، بل في بعض الحالات رأى السكان غير الخلقيدونيين(٦) (وهم في بلد مثل مصر الغالبية العظمى من المسيحيين) في وصول هذه الجيوش تحريرًا من الاضطهاد البيزنطي. في البداية، لم يكن يدرك كثير من المسيحيين أن الإسلام دين مختلف، ولكنه كان بالأحرى في نظرهم هرطقة مسيحية جديدة (تشبه إلى حد ما النزعة الأريوسية)(٧). وهكذا فالأمة والثقافة الإسلاميتان تشكلتا في بلاد بقيت في أغلبها لزمن طويل ذات أغلبية مسيحية (وكان المسيحيون يمثلون في ذلك الوقت الجانب الأكبر من المثقفين ولاسيما الأطباء والمترجمين). ونظرًا للأهمية التي احتفظت بها الجماعة المسيحية لزمن طويل داخل المجتمع الإسلامي، فقد أصبحت المسيحية، بالنسبة لجزء كبير من العالم الإسلامي، هي "الآخر" بامتياز.

وفيما يتعلق بالمسيحيين، إذا لم يكن للإسلام بالطبع مكان في أصول دينهم، ولسبب بسيط وهو أن الإسلام قد ظهر بعد يسوع المسيح بستة قرون، فإنه يمثل مع ذلك تحديًا كبيرًا، وذلك لأنه انتشر في أول الأمر على أراض لم تكن فقط في أغلبها مسيحية، بل تشمل الأرض التي نشأت فيها المسيحية نفسها. كما أنه يمثل أيضًا تحديًا لاهوتيًا: كيف يمكن فهم هذا الدين الكبير وتحديد موقعه، هذا الدين الذي لم يولد فحسب بعد المسيحية، بل يحسب نفسه حقيقة المسيحية؟

ـــ بالنسبة لمسيحيي الشرق الأوسط، أصبح الإسلام منذ القرن السابع جزءًا من ثقافتهم، وهي ثقافة ساهموا في تكوينها بصورة جوهرية (مع يهود هذه المنطقة). وكان المسيحيون العرب يعبرون غالبًا عن إيمانهم بمصطلحات مشابهة لتلك التي يستخدمها المسلمون. وانطلاقًا من هذه العناصر يمكن أيضًا أن نقول إن الإسلام يمثل هو الآخر جزءًا من واقع المسيحيين في الشرق الأوسط، والعكس صحيح.

ليس من المدهش إذن أن نجد المسلمين والمسيحيين قد عبروا عن إيمانهم، كل منهم في مواجهة الآخر. وهذا ما يفسر وجود هذا الكم الهائل من الأدب السجالي الإسلامي ـــ المسيحي من جانب وآخر، وكذلك المكانة المهمة في الكتب الإسلامية لتصنيف الهرطقات والمذاهب المسيحية والاختلافات العقائدية بين الطوائف المسيحية المتنوعة. وإذا كان هذا السجال يحمل في طياته المثالب المعتادة للسجال، يمكنه أحيانًا أن يأخذ شكل حوار أصيل (يمكن لنا أن نذكر على سبيل المثال الحوار بين البطريرك النسطوري ثيموثاوس الأول مع الخليفة المأمون، أو حوار اللاهوتي إيليا النصيبي مع أحد الأمراء)[٨]. النتيجة الإيجابية تبقى، فيما وراء المظهر السجالي، هي أن "الآخر" حاضر في قلب الوعي بالذات. ويمكن أن نلاحظ من جهة أخرى أن عددًا من أطراف السجال، من كلا الجانبين، كانوا يبذلون بقدر الإمكان جهدًا حقيقيًا لفهم عقائد الدين الآخر وعرضها بموضوعية.

ـ بالنسبة لأوروبا المسيحية في العصر الوسيط كان العالم الإسلامي يمثل "الآخر" غير المسيحي بامتياز (كان اليهود أقلية منزوين في أحيائهم الخاصة). وقد تم معايشة هذه العلاقة الغيرية بصورة سلبية ألا وهي المواجهة: أولاً من خلال مقاومة الغزوات الإسلامية ـ التي توقفت جزئيًا في الغرب في عام ٧٣٢ في بواتييه، أما من جهة الشرق فقد توقفت فقط في عام ١٦٨٣ أثناء آخر حصار قام به العثمانيون لفيينا ـ ثم جاءت بعد ذلك حركة "الريكونكيستا" (الاسترداد) (في إسبانيا حتى عام ١٤٩٢) والحروب الصليبية (١٠٩٥-١٢٩١)[٩]، والتي استمرت في تأثيرها على الخيال والذاكرة التاريخيين وخصوصًا لدى الجانب المسلم[١٠]. هذه الخبرات حفزت قيام أدب سجالي غزير في أوروبا في العصر الوسيط، يعكس صورة بالغة السلبية عن الإسلام وعن نبيه. هذا يبين أهمية القيام بجهد بحثي مشترك لكي نصل إلى كتابة مشتركة لهذه الفترة من التاريخ.

إن ما يبعث على الدهشة في مثل هذه الظروف أن نجد أيضًا في العصر الوسيط لقاءً ثقافيًا إيجابيًا بين أوروبا المسيحية والإسلام في صقلية وإسبانيا. فبفضل الترجمات العربية، فتح هذا اللقاء الثقافي أوروبا الغربية على تراث الفلسفة والعلوم الإغريقية، وكذلك على إسهامات أصيلة للحضارة العربية في العلوم والفلسفة. ففي أوروبا ظل ابن سينا هو معلم الطب حتى عصر النهضة، وكذلك ابن رشد ـ الذي أطلق عليه القديس توما الإكويني لقب الشارح، أي شارح أرسطو بامتياز ـ أدى دورًا مهمًا في تقدم الفكر العقلاني. ففي قلب هذه المواجهات والقلاقل يمكن لنا أن نكتشف ضروبًا من الانفتاح المتبادل المثير للدهشة، مثل الرسائل المتبادلة والمعبرة عن احترام متبادل بين البابا غريغوريوس السابع وأمير مغربي كان قد طلب من البابا أن يرسل أسقفًا إلى المسيحيين في إمارته محل الأسقف الذى توفى. وأجمل الأمثلة على هذا الانفتاح هو اللقاء الذي تم بين القديس فرنسيس الأسيزي والسلطان الأيوبي الملك الكامل أثناء الحملة الصليبية الخامسة (عام ١٢١٩)، ففي قلب المواجهة المسلحة وبين غارتين في محاولة الاستيلاء على مدينة دمياط ذهب القديس فرنسيس إلى السلطان، وكان يأمل

إما في إدخال السلطان إلى المسيحية وإما في الحصول على نعمة الاستشهاد. وقد أحسن السلطان استقباله ـــ ودامت الزيارة، بحسب ما تمكنا من اكتشافه، أسبوعًا على الأقل ـــ ولم يحصل القديس فرنسيس لا على إقناع الملك بالمسيحية ولا على الاستشهاد. ولكن الخبرة التي عاشها تمثل ربما نعمةً وفضلاً أكبر بالنسبة للجميع حتى اليوم: إثبات أنه في قلب فترة القتال والعنف والحذر يظل هناك نمط من العلاقات واللقاء ممكنًا بل وواجب التحقيق، يُصنع بالاحترام والترحاب والحب. لقد عرف القديس فرنسيس كيف يتجاوز بطاعته نداء قلبه ويتجاوز بإيمانه وبفقره وبحبه السلوك السلبي في عصره، بل إنه تجاوز على مستوى السلوك والعلاقة مواقفه الفكرية ونظرته إلى الإسلام.

وفيما يخص النظر إلى الدين الآخر بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، يجب الانتظار حتى القرن العشرين لكي يتم الوصول إلى نظرة إيجابية للإسلام، وهو ما حدث من خلال بلورة مهمة في نصوص المجمع الڤاتيكانى الثاني. (فى وثيقتين من وثائق هذا المجمع: الدستور العقائدى "نور الشعوب" ١٦ والإعلان "فى عصرنا"). الاعتقاد في أن بشرًا لم يتم تعميدهم حسني النية يمكنهم الخلاص كان قد فرض نفسه قبل ذلك، ولكن دون أى اعتبار لدينهم في حد ذاته، تقريبًا بما يعني "برغم" انتمائهم الديني الخاص.

وحول هذه النقطة علينا ألا ننسى أن عددًا كبيرًا من الكنائس غير الكاثوليكية مازالت حتى اليوم لا تقبل هذه الإمكانية. (يمكن أن يوافقوا لهم، في أحسن الأحوال، على نوع مما كان يطلق عليه باللاتينية ليمبس **limbes** ، وهو ما يعني حالة من السعادة "الطبيعية" دون الاشتراك في الحياة الإلهية).

الصعوبات

من حيث المبدأ لا توجد، في الجانب الإسلامي، صعوبات في تبني نظرة إيجابية للمسيحية، نظرًا للمكانة التي يمنحها الإسلام إلى ما يعتبره المسيحية "الأصيلة" غير المنحرفة وغير المزورة. وبرغم ذلك هنا بالفعل مكمن الصعوبة بسبب ما يعتقد

الإسلام أنه "تحريف" للمسيحية، بل إن تهمة التحريف نفسها موجودة في القرآن. يرى المسلمون أن مسيحية عيسى "نبي الإسلام" والإنجيل "الأصلي" الذى نزل على عيسى قد تم "تحريفه" وتزييفه بواسطة المسيحيين بعد عيسى، والقديس بولس بوجه خاص هو الذي يتهمه المسلمون على مدى التاريخ بأنه زيف تعاليم المسيح. وهكذا يقيم المسلمون على طريقتهم تمييزًا بين "يسوع التاريخ" و"مسيح الإيمان"، وذلك من أجل مواجهة يسوع/عيسى "الحقيقي" بمسيح "مزيف" لإيمان تمت فبركته على يد القديس بولس ثم الإمبراطور قسطنطين، ومجمع نيقيا، ويعتبرونه مسيحًا لا يتوافق مع التوحيد الخالص.

هذا "التحريف" للكتب المقدسة بواسطة المسيحيين وأيضًا اليهود فيما يخص "التوراة" أصبح موضوعًا مفضلاً للأدب السجالي. وخصوصًا فيما يتعلق بالإعلان عن قدوم محمد، والذي كان يفترض أن يكون موجودًا في الكتب المقدسة. وعلى الرغم من ذلك، تم تفسير هذا التحريف في التاريخ بواسطة المسلمين بطريقتين مختلفتين؛ يرى البعض أن اليهود والمسيحيين قد غيروا نصوص كتبهم المقدسة (وأيضًا بإخفاء جزء منها) في حين يعتقد البعض الآخر أن هذا التحريف يتعلق فقط بمعنى الكتب المقدسة. فحسب هذا الرأى أساء المسيحيون واليهود فقط فهم معنى الكلام وأساءوا تفسيره، ولكنهم لم يغيروا الكلام نفسه.

هذه القضية تزرع شقاقًا واشتباهًا بين المسيحيين والمسلمين في علاقتهم بالكتاب المقدس؛ فمن جانب يقول المسلمون إنهم يعترفون بالتوراة والإنجيل، وإنهم يؤمنون بهما لكنهم من جانب آخر يشعرون بالحرج بالنسبة للنصوص التي لدينا نحن المسيحيين وهي كتابنا المقدس: ما الحقيقي فيه؟ وما المحرف بل والمزيف؟ هذا يجعل من الصعب وجود استخدام مشترك للكتاب المقدس. أما فيما يخص إمكانية الخلاص الأخير والنجاة للمسيحيين يوجد أيضًا خلاف في الرأي بين المسلمين؛ بعض علماء الكلام المسلمين عبروا عن إمكانية خلاص غير المسلمين حسني النية والمخلصين وعن نجاتهم مما يطلق عليه المسلمون "النار"، وخصوصًا إذا ما كانوا مخلصين لتعاليم الأنبياء الذين عرفوهم، ولقد قال ذلك بصراحة الإمام الأشعري[١١] أبو حامد الغزالي

(توفي عام ١١١١م ــ ٥٠٥هــ). ولقد جدد هذا الرأي المصلح الإســلامي المــصري الكبير محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، بل إنه يضيف أن غير المسلمين الذين نشأوا فــي مجتمع إسلامي لهم عذرهم؛ لأنهم عاشوا في ظل محيط غير مــسلم ممــا جعلهــم لا يستطيعون معرفة حقيقة الإسلام. وفي المقابل هناك مسلمون لايرون أن هناك إمكانية لنجاة غير المسلمين.

وبالطريقة نفسها يعتبر بعض المسلمين أن المسيحيين كفار، فــي حــين يــرى البعض الآخر أن هذه التسمية لا تنطبق عليهم، وفي كل هذا نشعر بغياب وجود سلطة دينية موحدة. وهو ما يفسر السؤال الذي يطرحه العديد من غير المسلمين: كيف لنا أن نعرف ما الإسلام الحقيقي والأصلي، وما الإسلام المحرف وطبقًا لأي معايير؟

مــن الجانــب الإســلامي أيــضًا شــعر أغلــب المــسلمين بــأن المــشروع الاستعماري شأن ديني وفسروه بوصفه كــذلك، أي بوصــفه محاولــة مــن العــالم المسيحي الأوروبي لوضع اليد علــى العــالم غيــر المــسيحي والــسيطرة عليــه، وخصوصًا علــى الإســلامي. وبالتــالي يرونــه علــى أنــه اســتمرار للحمــلات الصليبية. وقد أدى ذلك، في بعض الحــالات، إلــى الــشعور بــأن الاســتقلال هــو تحرر ديني أيضًا. كل هذا الموضوع قد أعيد بعثــه بقــوة فــي الــسنوات الأخيــرة ولاسيما منذ بداية حرب الخليج. فهو يطبق علــى الــسياسة الأمريكيــة فــي المقــام الأول. فعندما أراد الرئيس الامريكي، لسوء حظــه، أن يــستند إلــى مفــاهيم دينيــة مسيّسة أو أن يستخدم علاوة على ذلــك مــصطلح "الحملــة الــصليبية" (ربمــا دون أن يقصد معناه التاريخي والديني)، فإن هــذه التهيــؤات تتــأجج ويــشتعل أوارهــا. ونتيجة كل هذا أن العالم الإســلامي، يعــايش، فــي الحقبــة الحديثــة والمعاصــرة، شعورًا بالغ القوة بأنه ضحية. وهذا بالطبع لا يــساعد فــي التنبيــه إلــى المخــاوف التي يمكن أن يشعر بها غيــر المــسلمين مــن المــسلمين. ومــا حــدث فــي ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أتى ليــدعم هــذه الحلقــة المفرغــة فــي كــلا الجــانبين. المأســاة الكبرى في مثل ردود الأفعال والتصرفات هذه هــي النزعــة الجوهرانيــة: حــبس

الآخر فيما يشبه الجوهر الثابت، الكوني والخالد، دونما إدراك للتنوع الموجود في الظواهر والبشر والمواقف والأسباب.

التطورات

في البلاد العربية بالشرق الأوسط سمحت خصوصية العلاقات بين المسيحيين والمسلمين منذ بداية الإسلام التي أشرنا إليها سالفًا، بتطورات خاصة في العصر الحديث. فبسبب الاشتراك في الثقافة حدث في أغلب الأحيان ما نسميه اليوم "حوار حياة" بين المسلمين والمسيحيين. حوار الحياة هذا يتضمن جوانب كثيرة من التدين، وخصوصًا التدين الشعبي. ولقد لعب المسيحيون الناطقون باللغة العربية دورًا رئيسيًا فيما عرف باسم عصر النهضة العربية؛ فقد كانوا من بين المؤسسين الأوائل للصحف والمجلات، ومن بين أهم الكُتَّاب وأيضًا من بين مطلقي الحركات الوطنية العربية المختلفة. وفي حالات كثيرة، تجاوزت هذه الحركات الوطنية الحواجز الطائفية وأصبحت هي أيضًا من المواقع القوية لحوار الحياة. وفي عام ١٩١٩ عندما أطلقت الحركة الوطنية المصرية شرارة النضال ضد الإنجليز من أجل الحصول على الاستقلال، اتخذت هذه الحركة رمزًا لها هو "الهلال مع الصليب"، كما أن شعارها كان "الدين لله والوطن للجميع". ولذا فقد شهدت هذه الفترة في مصر مشاركة سياسية قوية من جانب المسيحيين، وكانوا يُنتخبون في دوائر أغلبيتها مسلمة. وقد امتد ذلك أيضًا في مشاركة مسيحية قوية في المقاومة الفلسطينية. بالرغم من ذلك، أدت مرحلة ضعف الحركات الوطنية إلى بداية مرحلة أزمة عميقة وطويلة في كثير من المجتمعات العربية، أدت بدورها إلى أزمة عميقة في الهوية. وحينئذ أصبح العامل الديني هو العامل الأساسي في تحديد الهوية. وهذه هي مرحلة تفتح الحركات الإسلامية المختلفة، وهي الحركات التي تريد أن تقترح أو تفرض برنامجًا إسلاميًا لكل جوانب الحياة: سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. بعض هذه الحركات معتدلة وغير عنيفة، وتسعى للشرعية، وبعضها الآخر متطرف، بل وحتى عنيف وإرهابي. وأرادت بعض

أنظمة الحكم سحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين من خلال تشجيع أسلمة مجمل المجتمع تدريجيًا. كل هذه العناصر قد وضعت في حالة من القلق، ليس فقط غير المسلمين في هذه المجتمعات (مسيحيون وغيرهم) ولكن أيضًا الكثير من المسلمين والذين لا يتضمن الإيمان بالإسلام بالنسبة لهم نظامًا سياسيًا إسلاميًا، بل يرون أن الإسلام السياسي يمثل خطرًا على أصالة الإيمان الإسلامي[١٢].

ومن المهم أن نشير إلى أن هذه التطورات التي حدثت في العقود الأخيرة على خطرها، لم تستطع أن تلغي مشاركة المسيحيين في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتهم، وحتى إن كانت تواجه خطر أن يتم إضعافها بسبب الهجرة الكبيرة للمسيحيين من الشرق الأوسط[١٣]. حتى بين الإسلاميين أنفسهم هناك من لا ينوون على الإطلاق تقليص دور المسيحيين في مجتمعاتهم، ولكن يقيمون تمييزًا بين الإسلام بوصفه دينًا، والإسلام بوصفه مشروعًا سياسيًا ويعتبرون أن مشاركة المسيحيين في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية عنصرًا رئيسيًا، في حياة المجتمع. من الذين يمثلون هذا الاتجاه الصحفي الإسلامي الشهير فهمي هويدي، الذي كتب في بداية سنوات الثمانينيات سلسلة من المقالات في المجلة الشهرية المنتشرة في جميع البلاد العربية وهي مجلة **العربي**، وخرجت بعد ذلك مجموعة في كتاب بعنوان "مواطنون لا ذميون".

الأبحاث المعاصرة للحوار الإسلامي المسيحي

من جانب المسيحيين بدأ ظهور الاعتقاد المتعاظم بأهمية الحوار بين الأديان بوجه عام والحوار الإسلامي المسيحي بوجه خاص في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن بين الأسباب التي أدت إلى ذلك يمكن لنا أن نذكر ثلاثة عناصر:

الحركة التبشيرية

وعى بعض المبشرين أن التبشير الحقيقي يقتضي احترام الآخر، المؤمن المختلف، وهو ما يعني الاعتراف في البداية بأنه مؤمن، ثم الاستماع لهذا الآخر

والدخول في علاقة حقيقية معه والحوار معه. وقد أدى هذا إلى اكتشاف أن التبشير والحوار ليسا بالضرورة متعارضين، بل إن التبشير الحقيقي يتضمن حوارًا؛ وأنه لن يكون هناك إعلان بالإيمان بدون حوار.

من الجانب الكاثوليكي تم التعبير عن هذا التصور بصورة واضحة في وثيقتين نشرهما "الكرسى الرسولى" (الفاتيكان)، وقد تمت بلورتهما كلتيهما بواسطة "المجلس البابوي للحوار بين الأديان" (والتي كانت تسمى وقت إصدار الوثيقة الأولى ("الأمانة الخاصة بغير المسيحيين") و"المجمع المقدس لإعلان البشارة للشعوب": عنوان الوثيقة الأولى: "موقف الكنيسة تجاه المؤمنين من الأديان الأخرى: تأملات وتوجيهات بشأن الحوار والرسالة"، صدرت عام ١٩٨٤، والثانية عنوانها: "حوار وإعلان: تأملات وتوجيهات بشأن الحوار بين الأديان وإعلان إنجيل يسوع المسيح"، صدرت عام ١٩٩١.

بالرغم من ذلك طرحت فكرة الربط بين الحوار والتبشير مشكلة؛ إذ يحذر كثير من غير المسيحيين، ولاسيما المسلمين، من حوار مرتبط بالتبشير وبإعلان الإنجيل. ويتولد لديهم انطباع بأن الحوار وسيلة لإخراجهم من دينهم، وأن مثل هذا الحوار لا يحترم الآخر في إيمانه وخصوصيته، وبالتالي فهو يصير إذن خديعة. يقول البعض: "لكم الحق في ممارسة الإعلان والتبشير، ولكن عليكم القيام بشكل صريح ولا تسمون ذلك حوارًا". مثل هذا اللوم عبر عنه – على سبيل المثال – نصير كبير للحوار، وهو المفكر التونسي محمد طالبي[١٤].

الحوار متعدد الصيغ

جعل اكتشاف ضرورة الحوار بين المسيحيين من الطوائف المختلفة الكثير من المسيحيين حساسين للحوار بوجه عام والحوار على مستوى الإيمان والدين بوجه خاص. إن الانفتاح على المسيحي الآخر والمختلف قد ساعد بالتأكيد على الانفتاح على

المؤمن الآخر والمختلف، أي المؤمن غير المسيحي(١٥). وقد سمح ذلك أيضًا باكتشاف القيم الدينية التي يحملها في داخله والإسهام الإيجابي الذي يمكن أن يتلقاه من دينه. ولكن هنا أيضًا يكمن خطر الخلط بين الحوار بوجه عام والحوار بين الأديان بوجه خاص. وإذا كانت هناك روابط لا يمكن إنكارها بين هذين النوعين من الحوار فإنه يلزم التمييز بينهما أيضًا لو أردنا تجنب حدوث التباسات سيئة العاقبة. الحوار بين الطوائف المسيحية (المعروف باسم الحوار المسكونى) هدفه الأخير هو الوصول إلى إيمان مشترك وتجاوز الخلاف والانقسام في الإيمان. وهذا لا يمكن أن يكون هدف الحوار بين الأديان؛ إذ يجب عليه احترام الاختلاف الذي لا يمكن محوه بين الدينين ، وهو ما لا يمنع من البحث عما هو مشترك بينهما، ولا حتى من اللقاء في الله، وفي عبادة الله الواحد الأحد.

الهجرات

حركة الهجرات الهائلة التي حدثت في القرن العشرين وضعت أعدادًا كبيرة من الأشخاص المنتمين لأديان مختلفة في علاقات معيشة مشتركة لم يكن هؤلاء الأشخاص قد عرفوها من قبل. وقد وضعهم هذا أمام تحد: كيف ننظر إلى هؤلاء المؤمنين المختلفين، وما القيمة التي يجب أن نعزوها لإيمانهم ولدينهم؟

على هذا الصعيد تأتي الصعوبة في هذه الحالة المحددة من أن الاختلاف في الدين يصحبه كثيرًا خلاف في الثقافة والعرق مع كل الصعوبات التي تتضمنها هذه الاختلافات في التوصل إلى قبول الآخر. وهذه القضية مطروحة بإلحاح على الإسلام في المرحلة الراهنة في اللحظة التي يطرح الكثير فيها السؤال: في بعض التصرفات والمواقف، ما الذي يرجع إلى الإسلام؟ وما الذي يرجع إلى ثقافة بعض المناطق في العالم؟ وهذا الجانب يبين أن هناك أكثر من "إسلام" واحد، وأحيانًا يوجد هذا النوع من التعدد حتى داخل البلد الواحد. كما هو الحال على سبيل المثال في بلد مثل إندونيسيا (كما يوجد "مسيحيات" متعددة بل و"كاثوليكيات" متعددة بحسب أقاليم العالم المختلفة

والأوضاع الثقافية على تنوعها). يحدث في الغالب حينئذٍ ــ من جانب وآخر ــ أن نخلط الاختلافات الدينية بالاختلافات الثقافية والعرقية. ومجمل هذه الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية تضع المجتمعات المعنية ــ والمجموعات المختلفة المكونة لها ــ أمام تحدّى أن تثبت إلى أي مدى هي قادرة على تحمل علاقات "غيرية" حقيقية وقادرة على أن تحقق تعددية دينية وثقافية حقيقية تتجاوز التصريحات المعسولة عن المبادئ.

وقد نعتقد أن هذا أحد التحديات الكبرى التي يجب على أوروبا اليوم أن تستجيب لها. الانقسامات الطائفية، ثم عصر التنوير، وبعد ذلك ظهور الإلحاد كظاهرة اجتماعية (وليس بوصفه استثناءً أو موقفًا فرديًا محضًا) دفعت أوروبا إلى قبول غيرية دينية وإيديولوجية عميقة. ولكن اليوم يمكن لنا أن نطرح سؤالاً: ألم يكن هذا القبول مشروطًا بألا تتزايد هذه الغيرية إلى غيرية ثقافية (وعرقية)؟ وكثير من غير المسيحيين القادمين من خارج أوروبا، ولا سيما المسلمين، عليهم أن يواجهوا نفس التحدي. فهم يأتون في الغالب من مجتمعات أحادية نسبيًا إما لا تعرف الاختلاف الديني أو الثقافي أو ربما لم تستطع بعد أن تتحمل مثل هذا الاختلاف. وبالتالى عليهم هم أيضًا أن يواجهوا صدمة مفاجئة؛ فقد أدمجوا بلا إعداد في مجتمعات مختلفة تمامًا من الناحية الدينية والثقافية. في داخل المجتمعات الأوروبية على المواطنين "الأصليين" (أوروبيين أصلاً ذوي ثقافة تقليدية مسيحية) و"نازحين" (مهاجرين أو أبناء مهاجرين من دين غير مسيحي ومن أصل ثقافي غير أوروبي) عليهم جميعًا الوعي بهذا التحدي وتعلم كيفية إدارته بصورة مشتركة.

الأسباب التي عرضناها للتو جعلت مبادرات الحوار، على الأقل في بداياتها، تأتى أساسًا من المسيحيين. وهذا الأمر زاد من حذر الكثير من المسلمين تجاه هذا الحوار. وقد دعم من هذا الحذر أنه كان لديهم في الغالب انطباع بأن المسيحيين يختارون بعناية المحاورين المسلمين المناسبين لهم! ولكن هذه السمة أحادية الجانب لمبادرات الحوار قد تغيرت كثيرًا في السنوات الأخيرة، فصرنا نرى أكثر فأكثر مبادرات من جانب المسلمين. ومن بين الذين يتخذون هذه المبادرات ينبغي ذكر

المنظمات الإسلامية الدولية الكبرى مثل "منظمة المؤتمر الإسلامى" التي تضم الـدول ذات الأغلبية المسلمة (أو على الأقل يسكنها نسبة مهمة مـن المـسلمين) ومنظمـات إسلامية مهمة مثل "الأزهر الشريف".

ومما ساهم في حفز الحوار من الجانب المسيحي هو من جانب العمل الذي قـام به مجلس الكنائس العالمي، ومن جانب آخر الخطوات الأساسية التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية من خلال المجمع الفاتيكاني الثاني. ونرى أكثر فأكثر مـسيحيين كاثوليـك وغير كاثوليك يقومون سويًا بالحوار على المستوى المحلي أو الإقليمي في منظمـات مشتركة مثل "الإسلام في أوروبا"، والتي أسسها بـصورة مـشتركة مجلـس كنـائس أوروبا (إنجليكانية وإصلاحية وأرثوذكسية) مع اتحاد المؤتمرات الأسقفية الكاثوليكيـة ــ أو مجلس كنائس الشرق الأوسط ومنظمات أخرى مشابهة.

ولكن من الضروري مع ذلك ألا نختزل الحوار بين الأديان إلى لقاءات شـكلية ورسمية. كل أشكال الحوار لن يكون لها معنى إذا لم يكن مصدرها وغايتهـا لقـاءات بين أشخاص ومجموعات. الحوار في صيغة لقاءات شكلية ليس إلا مجرد صيغة مـن الصيغ الممكنة للحوار وبالتأكيد ليست أكثرها أهمية. يمكن أن يوجد الحوار على أكثر من مستوى، ويصبو إلى تطلعات متنوعة.

يمكن لنا أن نذكر بوجه خاص حوار الحياة الذي ذكرناه فيما سبق، والذي يكون موجودًا بصورة ضمنية في الأنواع المختلفة من اللقاء والتبادل والتعاون بين بشر مـن أديان مختلفة، وعندما يسـتمع الأشخاص ــ وأحيانًا حتى المجموعـات ــ لبعـضهم بعضًا فإنهم يتجاوزون الأحكام المسبقة وينجزون خطـوات سـويًا. و التعـاون فـي الغالب هو الذي يؤدي إلى حوار حقيقي عن طريق العمل، وإلى بحث مـشترك عـن التنمية، وعن بناء المجتمع والدفاع عن حقوق الإنسان،... إلخ. وهكذا فإن هذا الحوار العملي يمكن أن يزدهر أيضًا بحوار حول مشروع اجتماعي ــ سياسي، وحول مبادئ الحياة الاجتماعية، ومن جانب آخر، بحوار حول الثقافة (وخصـوصًا بعـدما رأينـا الصلة العميقة بين الدين والثقافة). وحيثما يكون اللقاء شخصيًا ويتـضمن حقًـا البعـد

الإيماني، يمكن للحوار أن يصير تبادلاً للخبرات الدينية وللحياة الروحية، وبالتالي تعمقًا للقائنا في الله. وحيثما تكون الأرض ممهدة بما فيه الكفاية، من جانب بواسطة احترام الآخر وقبول غيريته بالكامل، وبالتالي بواسطة قبول الاختلاف، ومن جانب آخر بواسطة معرفة وفهم متبادلين، يمكن أن نجد جدوى فعلية من حوار حول المسائل اللاهوتية، ليس بهدف الوصول إلى اتفاق عقائدي ولكن بهدف فهم الآخر بصورة أفضل، وأن ندرك المعنى الحقيقي للاختلاف، ثم من أجل اكتشاف ما هو مشترك بيننا، وأخيرًا أن نحدد سويًا النتائج التي يمكن لنا ـــ أو حتى يجب علينا ـــ أن نخرج بها من كل ما هو مشترك بيننا.

تنوعات العلاقات الإسلامية ـ المسيحية ومشكلاتها

إذا كانت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين ممهورة بعمق بسياقهم التاريخي ـــ والذي لا يؤثر في كل منهم بنفس الطريقة ـــ فقد تأثرت أيضًا وصيغت بالإطار الاجتماعي والسياسي والثقافي الخاص بكلا الطرفين. هذا السياق بالغ التعقيد ومتنوع إلى حد كبير ومختلف بحسب البلاد والمجتمعات. فلا يسعني إذن سوى الإشارة إلى بعض الملامح العامة، المشتركة إلى حد ما لهذا السياق.

العلاقات بين الإسلام والغرب متأثرة حاليًا بتوتر كبير ولاسيما منذ "١١ سبتمبر ٢٠٠١". ولكن المفارقة في هذه العلاقات تكمن في الغرب، المعتاد على تنحية الدين إلى المجال الخاص والنظر إلى البشر مستبعدًا انتماءاتهم الدينية، نراه بدأ يسلك العكس عندما تعلق الأمر بالمسلمين. فعدد كبير من الناس في الغرب انتهى إلى حبس المسلمين داخل هويتهم الإسلامية، ثم قام بتعميم كل ما يفعله بعض المسلمين، وخصوصًا عندما يتعلق الأمر بالتطرف أو عدم التسامح أو العنف، وجعل من الإسلام جوهرًا واحدًا جامدًا ومجردًا كما بينت فيما سبق، ناسين أن الإسلام دين ومسلك إيماني، فلا يرون فيه إلا الجانب السياسي.

هذا المسلك الذي يخلط المواقف الاجتماعية ـــ السياسية بالدين يدفع المسلمين إلى القيام بتبسيطات مشابهة وإلى توحيد الغرب بالمسيحية. وهكذا نكون في قلب التباس،

في كلا الجانبين، يتعلق بواقع الدين وبوظيفته في المجتمع. من الأكيد، في مجتمعات أغلبيتها مسلمة أن الدين له مكانة مختلفة عن مكانته في المجتمعات الغربية (والتي ليست متطابقة فيما بينها!) ولكن في الوقت نفسه هناك أكثر مما نتصور، تأثيرات متبادلة بين بلاد أغلبيتها مسلمة وبين العالم الغربي. حتى الصيغ المختلفة من الإسلام السياسى، أو ما يسميه الكثيرون الأصولية الإسلامية) صارت مشابهة للصور المختلفة من الأصولية الدينية في العالم كله حتى داخل العالم الغربي نفسه.

الإسلام المتنوع

إن نظرة واعية وموضوعية تسمح لنا باكتشاف أن الاسلام أكثر تنوعًا مما نتصورسواء داخل العالم الإسلامي أو في بلاد المهجر.

ففي بلد مثل مصر، وهي البلد التي أعرفها أكثر من غيرها، هناك ما يمكن أن نطلق عليه الإسلام الرسمي، أي إسلام المؤسسات: لدينا أولاً مؤسسة الأزهر ذات المكانة العالية، والتي تستمر في إشعاعها العالمي (بهيئات الإدارة والفكر والمراقبة فيها، ثم بجامعتها ــ التي تنتشر كلياتها الآن في جميع أرجاء مصر ــ وأخيرًا بمعاهدها الابتدائية والثانوية التي تضم عددًا هائلاً من التلاميذ)، ثم وزارة الأوقاف، والتي يتبعها مساجد مصر البالغ عددها الآن ٨٢٠٠ مسجدًا، وهي التي تقوم بتعيين أئمة هذه المساجد، كما يتبعها أيضًا المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وأخيرًا وزارة التربية والتعليم التي تحدد التعليم الديني الإجباري (الإسلامي للمسلمين والمسيحي للمسيحيين). وفي هذا الإسلام الرسمي تتمتع الدولة بوزن هائل؛ فهي تأخذ في الحسبان الاتجاهات المختلفة الموجودة في المجتمع، وتحاول في الوقت نفسه أن تحرص على استقلالها.

ــ ثم هناك إسلام الطرق الصوفية، وهو وثيق الصلة بالإسلام الشعبي بتقديسه للأولياء وبزياراته لأضرحتهم وبالاجتماعات الدورية للمجموعات المحلية التابعة

للطرق. والتأثير الاجتماعي لهذه الطرق الصوفية اليوم أقل مما كان عليه منذ قرن سبق، ولكنها فيما يبدو مازالت تضم عددًا هائلاً من المنتمين! والحال أن إسلام الطرق الصوفية لا يتواءم بشكل عام مع الإسلام السياسي.

ـ وأخيرًا الإسلام السياسي، أي الاتجاه الذي يعتبر أن للإسلام مشروعًا للمجتمع صالحًا على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ومع ذلك فهذا الإسلام السياسي نفسه أكثر تنوعًا مما نعتقد. وإذا كان بعض المنتمين لهذا التيار متطرفين فإنهم ليسوا جميعًا إرهابيين ، كما أن الحركات الموجودة في مصر، والتي قامت بأعمال إرهابية حتى عام ١٩٩٨ قد أعلنت صراحة تخليها عن هذا المسلك، ثم أن هناك عددًا مهمًا من المنتمين معتدلون بالفعل، ويرفضون العنف، ويختارون طريق الشرعية ويقرون في مشروعهم بموقع متكافئ لغير المسلمين. وإذا كان من حقنا أن نناقش مواقفهم فليس من حقنا أن نشك مسبقًا في إخلاصهم وصدقهم.

الإسلام المتحرك

وإذا كنا نرى هكذا أن الإسلام في البلاد الإسلامية ليس واقعًا واحدًا لا اختلاف فيه والمسلمين ليسوا كتلة صماء، فإن فهم واقع المسلمين في هذه البلاد يستلزم أن نلاحظ أيضًا كم تشكل الأمة الإسلامية جماعة بشرية في حركة دائبة، وهي منذ أكثر من قرن خاضعة لتوترات مهمة تسبب عدم توازن عميق واضطرابات هائلة.

لقد انبثقت الحداثة في صيغتها الغربية داخل المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية بصورة غير متكافئة؛ ففي أماكن معينة تعمل هذه الحداثة منذ قرنين وبصورة تدريجية، وفي أماكن أخرى ظهرت مؤخرًا وبصورة تعسفية تمامًا. هذا التنوع في مسار التحديث قد أنتج أنماطًا مختلفة من استيعاب هذه الحداثة ومن الإمكانيات المختلفة لمواجهة الأسئلة العميقة التي يطرحها الدخول في الحداثة عن فهم الآخر وفهم الذات. في حالات معينة يمكن لنا أن نلمح اللقاء مع الآخر المختلف ـ في الأصل

أو الدين أو الثقافة ــ باعتباره فرصة وإثراء، وفي حالات أخرى يُنظر إلى هذا اللقــاء باعتباره تهديدًا وخطرًا يؤدي إلى عدم الاستقرار.

لقد تم في الغالب معايشة هذا الانبثاق للحداثة من خلال مرحلتين متتــاليتين مــن الاستعمار والاستقلال. في هذا المسار لم يكن الاستقلال أبدًا عودة إلى مرحلة ما قبــل الاستعمار. هاتان المرحلتان سببتا اضطرابًا عميقًا لكل البنى التقليدية. فالاستقلال شهد الانطلاقة الكبرى للنزعات القومية المختلفة والإيديولوجيات المتباينة التي صاحبته، ثم بعد ذلك عرفت أغلب البلاد الإسلامية مرحلة فشل القوميات والإيديولوجيات، وكانــت النتيجة فراغًا ثقافيًا وأزمة عميقة في الهوية، وهنا ظهرت الأشكال المختلفة للإســلام السياسي أمام الكثيرُ بوصفها القوى الوحيدة القادرة التي تسمح لهم بالوجود وبــالوجود بكرامة، وتسمح بإنقاذ القيم بأن تعزو لها أساسًا متعاليًا لا يخضع لإرادة البشر. وفتــرة السبعينيات هذه هي فترة الهجرات الكبرى؛ ففي الشرق الأوسط جاءت فترة السفر إلى بلاد الخليج والمملكة العربية السعودية (حيث العامل الوحيد المحدد للهوية هو الإســلام أو فيما يبدو لم يكن هناك تمييز بين الإسلام والعروبة والتراث). وفي اللحظة نفــسها في شمال أفريقيا (وأيضًا في تركيا وبلاد أخرى) خرجت هجرات كبرى إلى أوروبا ــ وبدرجة أقل إلى الولايات المتحدة ــ هجرات بدت في أول الأمر مؤقتــة ثــم اتــضح سريعًا أنها دائمة ومستمرة. بالنسبة لأوروبا لبت هذه الهجرات في ذلك الوقت حاجــة هائلة إلى اليد العاملة. وفيما بعد نجم عن هذه الشروط الجديدة أزمات اقتــصادية، أدت إلى بطالة محبطة في أوروبا، وكذلك في البلاد الأصلية (أو بلاد العودة!). في كثيــر من البلاد كانت نتيجة هذا التوالي من الآمال والإحباطات هي الشعور بالغياب الكامــل للمستقبل وبالتالي شعور بفراغ مخيب للآمال. وفي مرحلة الإيديولوجيات ــ القوميــة وغيرها ــ حتى سنة ١٩٦٧، كانت هذه الإيديولوجيات تعطي للمجتمع بنــى سياســية ونماذج تسمح بتصور للمستقبل. ومع انهيار هذه الإيديولوجيات وجمود البنى السياسية وتزايد الفساد، شعر الشباب منذ حوالي ثلاثين عامًا بالغياب المأساوي للنماذج وللقيــادة التي توحي بالثقة.

خلال هذه الفترة، ومع بداية القرن الجديد، صار التحديث، وبدرجة ما التغريب، أمرًا واقعًا وإن كان في الغالب بصورة غير متكافئة بحسب مجالات الحياة، ولـم يـتم استيعابهما. المفارقة في توترات التحديث هذه هي أن العالم الإسلامي والغرب لـم يصبحا فقط حاضرين بصورة جلية كل منهما أمام الآخر، بل تداخلا فيما بينهما بشكل كبير. وإذا كان هناك اليوم توتر بين العالم الإسلامي والغرب فإنه يحدث داخـل هـذا الواقع.

ظاهرة العولمة

ليس غريبًا في مثل هذا الوضع أن تعمل آليات الجذب والنبذ بكل طاقتها لأسباب مختلفة. فمن جانب شعر كثير من الشباب ــ وأحيانًا غالبيتهم ــ أمام الأزمة وغيـاب المستقبل بانجذابهم إلى البلاد الغربية، ويحلمون بإمكان الهجرة إليها من أجـل تهيـؤ الفرصة لبناء مستقبل. ومن جانب آخر لديهم شعور لا يقل قوة عن الأول بأن الـدول الغربية – والولايات المتحدة على وجه الخصوص ــ تسعى بكل الوسائل الممكنة إلى أن تفرض هيمنتها على العالم أجمع، وخصوصًا على العالم الإسلامي سواء بالسيطرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية أو بالتأثير الثقافي وحتى الديني (الدعوة التبـشيرية! وخصوصًا من النوع الأصولي الإنجيلي)[١٦]. وهذا ما يفسر الـتحفظ الـشديد الـذي يشعرون به أمام ظاهرة العولمة (أو الكوكبية كما يقول الإنجليز). فبقـدر مـا يـرون أهمية وسائل الاتصال العالمية الحديثة ويستخدمونها بشكل كبير ينشأ لديهم شعور بأن العولمة ليست مجرد واقع محايد، ولكن سياسة وجهـد للـسيطرة علـى العـالم، أولاً بواسطة الاقتصاد ــ أو بواسطة السلاح في حالة الضرورة ــ ثم بالتكنيك والثقافة. هذا التصور المختلف للعولمة يسمح بفهم هذا الخلط العميق الذي يمكـن أن يـؤثر علـى الحوارات والمناقشات الخاصة بهذه الظاهرة.

وهذا يلقي الضوء على رد الفعل السلبي الكبير أمام كتابات صـمويل هنتجتـون حول "صدام الحضارات".

فهناك شعور في البلاد الإسلامية بأن الغرب بوجه عام وأمريكا بوجه خــاص، يحتاج إلى عدو. ولزمن طويل كان العدو هو العالم الشيوعي، والآن بعد أن تم القضاء على هذا العدو، تم اختيار الإسلام ليكون هذا العدو، وهو ما يبرر استخدام كل الوسائل لإضفاء هالة سوداء عليه أولاً ثم السيطرة ثانيًا على هذا العدو. وعــلاوة علـــى ذلــك يلحق بهذا الحذر شعور آخر موجود منذ زمن طويل في العالم الإسلامي، وقد أشــرت إليه، وهو الشعور بالتحول إلى ضحية. وهذا الشعور هو ما يفسر أيضًا الحذر القــديم تجاه الاستشراق، والذي يتم تصوره بوصفه بحثًا علميًا لمعرفة الشرق (ولاسيما الشرق الإسلامي) من أجل معرفة كيفية السيطرة عليه(١٧).

الشعائر الإسلامية وبلاد المهجر

في بلاد المهجر، في أمريكا وأستراليا وأوروبا، ليس الإسلام أقل تنوعًا مما هــو عليه في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، بل على العكس؛ فهناك التنوع الهائــل بحــسب البلاد الأصلية، والتنوع الثقافي الناجم عنه. كما أن الاختلاف فــي مــستوى التعلــيم ونوعه له آثار على نمط التدين، ثم الطرق المختلفة التي يندمج بها هؤلاء المهــاجرون في مجتمعات بلاد المهجر تؤثر أيضًا على الطريقة التي يعيشون بهــا ديــنهم. وهنــا للاختلافات بين الأجيال تأثير كبير، ويعد أمرًا بالغ الدلالة أن نلاحظ أنه في بلد مثــل فرنسا نسبة ممارسة الشعائر بين المسلمين لا تختلف كثيرًا عن النسبة الموجودة لــدى المسيحيين. ويبدو أيضًا أننا نجد بين المسلمين تقريبًا نفس التنوع في العلاقــة بالــدين التي يمكن أن نجدها بين غير المسلمين. لو أخذنا في الحسبان أنه بين القــادمين مــن بلدان أغلبيتها مسلمة نجد ملحدين كما نجد بين القادمين من أوساط من أصل مــسيحي، لعرفنا إلى أي مدى نخطىء عندما نجمعهم كلهم تحت صفة "المسلمين". وفــي بعــض بلاد المهجر نجد مسلمين آتين من بلاد مختلفة يواجهون صعوبة في أن يصلوا ســويًا في مسجد واحد. وهناك البعض أيضًا، وخصوصًا الأبناء من الجيل الثاني أو الثالــث، مشغولون بالبحث عن هويتهم بوصفهم "مسلمين أوروبيين".

وهناك نسبة كبيرة من بين المهاجرين إلى إوروبا من البلاد ذات الأغلبية المسلمة جاءت من أوساط فقيرة اقتصاديًا وبالتالي فقيرة ثقافيًا. وهو ما يعني أنه لا توجد لديهم وسائل كثيرة لاستيعاب موقفهم، وبالتالي يكونون عرضة لأزمة هوية مع كل ما يترتب عليها من عدم توازن واضطراب. وعندما يضاف إلى ذلك أزمات اقتصادية، وعلى رأسها البطالة، يمكن لكل هذه الاضطرابات أن تتحول إلى مصدر لليأس ورفض الآخر والعنف. و يصير الدين في هذه الحالة طوق نجاة، ولكنه في الغالب يكون دينًا يسقطون عليه إحباطاتهم ومخاوفهم. كما يمكن حينئذ أن يصبح الدين ذريعة لكل الانحرافات الممكنة. ومن المفيد مقارنة هذه المواقف بالأزمات المجتمعية التي سمحت بنشأة النازية في ألمانيا في بداية سنوات الثلاثينيات.

المهاجرون القادمون من الأوساط الأكثرحظًا فكريًا وثقافيًا أقل عرضة نسبيًا لمثل هذا النوع من الأزمات. ولهذا السبب فمظهر الإسلام يختلف بشكل كبير عنه في بلاد مثل الولايات المتحدة حيث نسبة كبيرة من المهاجرين من خريجي الجامعات. مثل هذه الأوساط هي التي تستطيع التوصل بصورة أسهل إلى توازنات جديدة، كما أنها أيضًا هي التي تستطيع أن تصبح تربة لثقافة دينية إسلامية جديدة ولتجديد الفكر الإسلامي. مثل هذا التجديد يحتاج، حتى يكون خصبًا وفعالاً، أن يكون عميق الجذور في التراث الإسلامي، وأن يكون على ألفة بالثقافة الحديثة في آنٍ. ومثل هذا التجديد يمكنه على المدى الطويل أن يساعد الشباب المسلمين الذين يشعرون بالضياع، على أن يجدوا أنفسهم مؤمنين بيقين وهدوء، منفتحين ومتسامحين في العالم الحديث. وفي عالم تزداد فيه قوة الاتصال بشكل دائم يمكن لمثل هذا التجديد أن يؤثر تأثيرًا إيجابيًا في البلاد ذات الأغلبية المسلمة نفسها. وفي إطار هذا الجهد التجديدي للثقافة والفكر — سواء في البلاد التي يمثل فيها المسلمون أقلية أو في داخل البلاد ذات التراث الإسلامي العريق، والتي يمثل المسلمون فيها أغلبية — لو نشأ حوار حقيقي بين المسيحيين والمسلمين، بين المؤمنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية من أجل أن يواجهوا جميعًا تحديات العالم الحديث ألا يمكن له أن يكون خصبًا وثريًا بالنسبة

للجميع؟ مثل هذا الحوار يقتضي، بالتأكيد، أن يكون الأساس الذي يقوم عليه هو لقاء حقيقي وعلاقات بين أشخاص أو حتى مجموعات. ينبغي له إذن أن يقوم على احترام عميق للهوية الدينية لكل فرد، واحترام الاختلاف، كما عليه أن يسعى لتجاوز ضروب عدم التكافؤ التي قد تكون موجودة. مثل هذا التحقيق للحوار الإسلامي – المسيحي يقودنا إلى تحديد طبيعة اللقاء بين المسيحيين والمسلمين، والحوار بين الأديان وإلى تحديد الشروط الملائمة لإجرائهما.

الهوامش

(١) هذا الخلاف يزيد من حدته الاختلاف المتعلق باسم المسيح في اللغة العربية ، إذ يستعمل المسيحيون اسم يسوع (القريب من العبرية: يشوع)، ويستعمل المسلمون اسم عيسى، في المقابل كلمة المسيح واحدة لدى الطرفين.

(٢) مما يثير الاهتمام أن نلاحظ أن مريم أم المسيح كانت أقل من ابنها محلاً للخلاف والسجال. إنها المرأة الوحيدة التي يسميها القرآن باسمها. كما مثلت من الناحية التاريخية أرضًا واقعية للقاء. ففي كثير من البلاد الإسلامية نجدها محل تبجيل شعبي وكثير من المسلمين يحبون زيارة المقامات المخصصة لتكريم السيدة مريم.

(٣) في هذا السياق علينا ألا ننسى أن شبه جزيرة العرب كانت ملجأ لعديد من النِحَل التي كانت مرفوضة وملفوظة من الإمبراطورية البيزنطية. كما كانت أقاليم الإمبراطورية نفسها والمجاورة للجزيرة العربية ــ الشام ومصر ــ مشحونة بصراعات بين المسيحيين الخلقدونيين وغير الخلقدونيين، وهي صراعات لعبت فيها السلطات السياسية دورًا كبيرًا.

(٤) Le Coran, Paris, Gallimard, 1967, traduction, Denise Masson.

(٥) غير المسلمين مسيحيون ويهود يسميهم القرآن "أهل الكتاب"، كان عليهم أن يدفعوا ضريبة خاصة مقابل الحفاظ على حرية العبادة وقوانين الأحوال الشخصية، ولكن هذا النظام لم يكن مختلفًا عن النظام الموجود في العالم في ذلك الوقت (ولاسيما في الإمبراطورية البيزنطية). ثم بعد ذلك ظهرت إجراءات أخرى للتمييز، وكانت تتنوع بحسب الزمان والمكان. وكان هناك عامل ربما ساعد على الأسلمة التدريجية هو ظاهرة الزواج المختلط، والذي كان بالضرورة يتم في اتجاه واحد. فالزواج المختلط الوحيد الذي يسمح به الإسلام هو زواج الرجل المسلم بالمرأة المسيحية أو اليهودية ــ ولكن العكس محظور، ويمكن للمرأة الاحتفاظ بإيمانها المسيحي أو اليهودي، ولكن على شرط أن يكون الأطفال مسلمين.

(٦) هؤلاء هم الذين يطلق عليهم اليوم الأقباط الأرثوذكس والسريان الأرثوذكس، وكانوا قد رفضوا التعريف الذي وضعه مجمع خلقدونية (٤٥١) فيما يتعلق بطبيعة المسيح. فبينما كان مجمع خلقدونية يتحدث عن "طبيعتين للمسيح" (إلهية وبشرية) تمسك المعارضون بصيغة القديس

كيرلس السكندري وهي: "الطبيعة الواحدة لكلمة الله المجسد". وفي الواقع كلمة "طبيعة" مستخدمة هنا بمعنى مختلف في كل مجموعة. وشهد القرن الماضي اتفاقات رسمية بين الكنائس الخلقدونية والكنائس غير الخلقدونية يصرح بأن قصد الجميع واحد، وأنه لا يوجد خلاف عقائدي فيما بينهم يخص الإيمان بيسوع المسيح.

(٧) نجد نموذجًا لهذا النوع من التقدير لدى القديس يوحنا الدمشقي وهو من أوائل الكُتّاب المسيحيين الذين تناولوا الإسلام.

(٨) تجدر الإشارة إلى أن هذا الأدب في الأزمان الأخيرة موضوع لجهد بحثي مشترك بين المسلمين والمسيحيين على سبيل المثال في مجلة: Islamochristiana التي يصدرها المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (P. I. S. A. I) في روما.

(٩) من المجدي أن نعرف أنه في مرحلة الحروب الصليبية نفسها لم يكن العرب يستخدمون لوصف هذه الحروب مصطلحًا يتضمن كلمة "صليب"، ولكن كانوا يسمونها حروب "الفرنجة"، ولكن في العصر العثماني بدأ استخدام كلمة "الحروب الصليبية" باللغة العربية أيضًا.

(١٠) يمكن لنا أن نلاحظ أن هذه الجروح في الذاكرة التاريخية الناتجة عن الحروب الصليبية قد استمرت أيضًا لدى الروم الأرثوذكس بسبب غزو القسطنطينية بواسطة الصليبيين عام ١٢٠٤، والذي كان ضربة قاصمة للإمبراطورية البيزنطية والتي أكملت القطيعة بين روما والقسطنطينية، والتي بدأت عام ١٠٥٤، لكنها لم تحفر أثرها في الوعي إلا منذ عام ١٢٠٤.

(١١) من مدرسة علم الكلام التي أسسها أبو الحسن الأشعري (٨٧٤م/ ٢٦٠هـ — ٩٣٦م/ ٣٢٤هـ).

(١٢) يشهد على ذلك ملاحظة القاضي المصري محمد سعيد العشماوي التي يفتتح بها كتابه قائلاً إن الله أراد أن يكون الإسلام دينًا، ولكن البشر فضلوا أن يجعلوا منه سياسة.

(١٣) الميل إلى الهجرة قوي عند الجميع في العالم العربي، ويشير "تقرير التنمية البشرية في العالم العربي" والذي صدر عام ٢٠٠٢ تحت إشراف الأمم المتحدة إلى أن أكثر من ٥٠ % من الشباب في العالم العربي يحلمون بالهجرة. ولا يمنع هذا أن نسبة المسيحيين الذين يهاجرون هي نسبة عالية، والدافع إليها بوجه عام ليس دينيًا ولكن بالأحرى اقتصادى. ومع ذلك فإن أسلمة المجتمع تساهم في عدم إمكان عدول بعض المسيحيين عن الهجرة.

(١٤) تحدث في هذا الموضوع أكثر من مرة وعلى الأخص في الكتاب الذي كتبه بالاشتراك مع أوليفييه كليمان بعنوان (احترام عنيد):

Un respect têtu, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p.93-100.

(١٥) هذه المسيرة سمحت للمجمع الفاتيكانى الثاني في أحد نصوصه المهمة، **الدستور** حول الكنيسة ("نور الشعوب") في عدد ١٥، ١٦ بالانتقال من عقد صلات مع المسيحيين غير الكاثوليك إلى عقد صلات مع المؤمنين من الأديان غير المسيحية (يهود ومسلمين، ومؤمنين من أديان أخرى) ثم مع غير المؤمنين، مع كل "البشر" ذوي النوايا الحسنة (رقم ١٦).

(١٦) استخدم هذا المصطلح لكي أعبر عن الكلمة الإنجليزية evangelical لكي أميزها عن المصطلح الأوسع وهي "إنجيلي"، وللإشارة إلى حركات أساسًا أمريكية بالغة الأصولية مع تمسك قوي بالدعوة، يكون نزوعها في الغالب غير معتدل وأحيانًا دون احترام كبير للآخر كما هو. ولا أزعم على الإطلاق أن لهؤلاء المبشرين أهدافًا سياسية ولا كونهم يتوحدون مع سياسات بعينها، بل يمكن لنا أن نعجب بحماسهم النابع في الغالب من حب شديد. ويمكن لنا مع ذلك أن تكون لنا تحفظات قوية في وجه لاهوتهم التبشيري وكذلك أساليبهم.

(١٧) وهذا يفسر لماذا يقترح البعض في مواجهة الاستشراق مبحثًا علميًا مشابهًا يكون موضوع دراسته هو الغرب يقترحون تسميته "الاستغراب" حتى يمكن الدفاع عن الذات بشكل أفضل في مواجهة السيطرة الغربية.

الفصل الثالث

لقاء وحوار

في النصف الثاني من القرن العشرين اكتسب مصطلح "حوار" شعبية واضحة، وخصوصًا الحوار على المستوى الديني سواء كان حوارًا مسكونيًا بين المسيحيين على اختلاف طوائفهم، أو حوارًا بين الأديان، بين مؤمنين من أديان مختلفة. ولقد رأينا أن هاتين الصيغتين من الحوار على الرغم مما بينهما من صلات فإنهما مختلفتان. فالحوار المسكوني يهدف، بصورة أو بأخرى، إلى الوصول إلى إيجاد وحدة الإيمان التي أرادها المسيح. في حين أن الحوار بين الأديان إذا أراد أن يتفادى التحول إلى دعاية أو إلى سجال فعليه أن يحترم الاختلاف الذي لا يمكن رفعه بين الأديان. وهو ما لا يمنع الحوار بين الأديان من الوصول إلى لقاء حقيقي في الله. وأنا أكتشف أكثر فأكثر كيف أن هذا اللقاء في الله هو إمكانية واقعية، وسوف نعود إلى تناول هذا الموضوع قريبًا.

ونحن هنا نريد أن نتحدث عن الحوار بين الأديان، وعن الحوار بين المسيحيين والمسلمين بشكل محدد. فإذا كان هذا الحوار قد اكتسب شعبية فإنه منذ حوالي عشرين عامًا ظهرت أعراض تدل على التعب بل والحذر. وفى الفترة الأخيرة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ازداد هذا الحذر حدة، حتى وإن كان هناك الكثيرون ممن يعتقدون أن هذه الأحداث قد جعلت هذا الحوار أكثر ضرورة من ذي قبل.

بالرغم من ذلك فلقد وضعت كلمة "لقاء" في عنوان هذا الفصل قبل كلمة "حوار". الكلمتان قريبتان في المعنى، لكنهما ليستا مترادفتين. وأنا أحسب أن الحوار الذي لا يجد منبعه في اللقاء ولا يستخدم في تدعيم هذا اللقاء قد يكون حوارًا زائفًا وعقيمًا.

وهذا أمر واضح بالنسبة للحوار بين الأفراد، ولكنني أعتقد أن الأمر ليس أقل حقيقة بالنسبة للحوار بين الجماعات، صغيرة أو كبيرة، حتى وإن كانت صيغ اللقاء هي بالطبع مختلفة. ولهذا السبب أريد أولاً تعميق معنى اللقاء قبل تناول المبادئ والشروط التي ينبغي، في رأيي، أن ترشد حوارًا حقيقيًا. وأنا أتحدث عن هذا بالتأكيد انطلاقًا من الواقع الذي أعيشه، وهي أنني مسيحي يعيش في مصر – أوروبي الأصل ولكن مصري "بالتبني" – وأعيش من كل قلبي في هذا البلد منذ حوالي أربعين عامًا كما بينت من قبل في هذا الكتاب.

اللقاء: اكتشاف الآخر

من أجل الدخول في حوار حقيقي ينبغي أن يكون هذا الحوار قائمًا على لقاء. وهذا ينطبق على المجتمعات التي يعيش فيها مسلمون ومسيحيون من نفس الأصل ويشتركون في نفس الثقافة، كما ينطبق على المجتمعات التي يكونون فيها من أصول وثقافات مختلفة.

يمثل "اللقاء" كل علاقة بين الأشخاص – وأيضًا بين الجماعات – التي لا يكون الوضع فيها مجرد تجاور، ولكن حركة حقيقية لكل طرف تجاه الآخر؛ علاقة يحدث فيها شيء ما ويتحقق. وألاحظ أن لقائي الأول مع المسلمين كان نتيجة بعض الصداقات البسيطة والحقيقية. في اللقاء، يخلي الشخص مكانًا في حياته لشخص آخر ويبدأ في اكتشافه. ويبدأ هذا الأمر في الغالب باكتشاف الجهل الذي يستمر أحيانًا حتى بعد سنوات من الوجود المشترك المادي والسلبي. إن صدمة هذا الاكتشاف هي بداية علاقة، ذات اهتمام حقيقي بالآخر.

اللقاء بين الجماعات والمجموعات أكثر تعقيدًا. وإذا كان ليس من السهل بالنسبة لشخص فردي أن يتحرك تجاه الآخر فإن "حرية الحركة" بالنسبة للجماعة أكثر صعوبة، وتخضع لشروط أقسى من حرية الفرد. أحيانًا تحتاج الجماعات إلى صدمة، أو إلى أزمة للشعور بالحاجة إلى اللقاء، وإلى الخروج من القوقعة وإلى فتح باب الجيتو كبيرًا كان أو صغيرًا (فالأغلبية أيضًا يمكن أن تعيش في جيتو!). علاوة على

ذلك لا تشرع المجموعات بسهولة في الحركة بصورة جماهيرية. فهي تحتاج إلى مبادرين ومحفزين يبدأون الحركة؛ لأنهم قد اكتشفوا الحاجة لدى المجموعة إلى اللقاء واكتشاف الآخر. وقد بينت الحركة المسكونية كيف أن اللقاء الحقيقي بين مختلف الكنائس قد سبقه عمل صبور لرواد أدركوا ضرورته وانخرطوا فيه وكانوا مستعدين لدفع الثمن. وكما هو الحال مع اللقاء المسكوني ، يحتاج اللقاء بين المجموعات المنتمية لأديان مختلفة إلى مبادرين. وإذا كان المراد هو أن يكون الرواد من الطرفين، فإنه ينبغي غالبًا قبول أن تأتي المبادرات من طرف واحد، على الأقل في البداية، طالما أن الطرف الآخر لم تتوفر له الفرصة أو الإمكانية ليعي أهمية الموضوع.

الحوار الحقيقي هو ثمرة للقاء. وأنا أعدّ الحوار "لقاءً قد تحول إلى كلام". وكل حوار لم يتأسس على لقاء، مهما كان بسيطًا، فهو لا يعدو أن يكون ثرثرة، وكلامًا لا يفضي إلى شيء، مجرد تجارة كلام.

إن كل لقاء لا يُفضي مباشرة وبوضوح إلى حوار؛ فالحوار ليس أمرًا بديهيًا. فهناك لقاءات حقيقية بدون كلام، يكون الحوار فيها ضمنيًا ولكنه حقيقي. من هنا تأتي أهمية الانتباه للتعبير غير اللفظي. ومن الممكن أيضًا أن يأتي نتيجة للقاء لا نشعر فيه بالحاجة إلى التعبير والتصريح، بل وأحيانًا نكون خائفين من الكلمات، خائفين من الحوار، خائفين من ألا يؤدي إلا إلى احتدام التناقضات.

وهذه حالة العديد من الأشخاص في الشرق الأوسط، ولاسيما المسيحيين الشرقيين. فهم يقدرون أنهم قد توصلوا إلى صيغة العيش الموروثة من قرون طويلة من الخبرات، والتي تسمح بتحقيق " العيش المشترك" دون المرور بالحوار. ويحسبون أن هذا الحوار واقع تم استعارته من الغرب. وكذلك يتردد العديد من المسلمين أمام الحوار متسائلين: ما الدوافع التي تحث الغربيين على اقتراح ذلك؟ يقول البعض: حينما كان الغربيون ما زالوا يحوزون السلطة (أي في الفترة الاستعمارية) لم يكونوا يتحدثون عن الحوار، والآن وبعد أن فقدوها، يتحدثون عنه. ويخشون أن يكون الحوار هو الوسيلة الأخيرة (لخداعهم) واكتساب مزيد من التأثير بل والسيطرة عليهم. بالرغم من ذلك يشق مفهوم الحوار طريقه إلى بعض الأوساط في الشرق الأوسط. وقد تحدثنا

من قبل عن "فريق العمل العربى من أجل الحوار الإسلامي — المسيحي"، كما أن الأزهر الشريف في مصر قد أسس من جانبه لجنة للحوار مع الأديان التوحيدية (وهي لجنة داخل مجموعة للتحاور مع المجلس البابوي في الڤاتيكان للحوار بين الأديان ومجموعة أخرى للحوار مع الكنيسة الإنجيليكانية).

ويتم معايشة اللقاء والحوار بصورة مختلفة حسب السياق. فقد ينتمي المسلمون والمسيحيون منذ البداية إلى نفس الأرض ويتحدثون نفس اللغة ويشاركون نفس الثقافة كما هو الحال في الشرق الأوسط العربي. وقد يكون الاختلاف الديني مصحوبًا باختلاف في الأصل والعرق و/ أو الثقافة، كما هو الحال في أوروبا الغربية. في هذه الحالة الأخيرة نحتاج إلى الحوار لتأسيس أو تدعيم حياة مشتركة إيجابية. وينبغي أن يتوفر للطرفين نفس الإمكانيات ونفس القدرة على التعبير، وإلا فإن العلاقة سوف يتم عرقلتها أو تزييفها بواسطة تفاوت في الوسائل وعدم التكافؤ الثقافي. وفيما يبدو أن هذا كان حال العلاقات بين الأوروبيين والمهاجرين من الجيل الأول، التي كانت تتم غالبًا في سياق عدم تكافؤ ثقافي بالغ (ومازال الحال مستمرًا أحيانًا).

هذه النقطة الأخيرة تبين إلى أي مدى من المهم في اللقاء، إن أردنا له أن يؤدي إلى حوار حقيقي وخصب، معرفة سياقه وفهمه وتحليله، وهو أمر يكون في الغالب أصعب مما نتصور. ينبغي أولاً على المرء إدراك وضعه الخاص وتحليله. فنحن مشروطون بتاريخنا وتراثنا الثقافي ووسطنا الاجتماعي وكل الخيال الجمعي. وانطلاقًا من هذه الشروط نكون مضطرين إلى التقليل من شأن ما هو مختلف عنا، وخصوصًا من الناحية الثقافية. وكلما كنا على وعي بهذه الحقيقة زادت قدرتنا على إقامة الجسور وعلى أن نتخذ خطوات في اتجاه الآخر، وهو ما يسمح بحوار حقيقي. ثم بعد ذلك ينبغي فهم وضع كل واحد من المحاورين حتى يمكن بالتالي تفهم وتحديد ردود أفعالهم، التي ربما قد تخرج بنا عن المسار الذي تصورناه في البداية.

الحوار: نواجه معًا التحديات المشتركة

يعتقد كثيرون اليوم أن الحوار غير مجدٍ؛ لأن لديهم انطباعًا بأنه لا ينتج شيئًا، وأنه غير بناء. ويبدو لهم أن الحوار هو شاغل نخبة معينة لا توجد صلة حقيقية بينها

وبين القاعدة. وقال لي أحد الأصدقاء المسلمين إن الحوار بلا هدف واضح يصبح فولكلورًا، ولا يؤدي إلا إلى توسيع الفجوة. وكان يرى أن الحوار ينبغي له أن يسمح بأن نواجه سويًا تحديات مشتركة.

التحدي المشترك الأساسي هو أن نبني سويًا مجتمعًا إنسانيًا يعيش فيه كل فرد حياة كريمة وحرة، وهكذا يتم اللقاء بالآخر في إطار من المساواة والعلاقات الحقيقية. وأحد أهداف الحوار هو القدرة على أن نحيا الاختلاف بصورة إيجابية في إطار من احترام الآخر وقبوله كما هو بلا عنف ولا احتقار وبدون تمويه للاختلاف. ويسمح ذلك باكتشاف أن الانتماءات الدينية والثقافية المختلفة يمكن لها أن تكون متكاملة بدلاً من أن تكون متعارضة.

وهكذا في بلد مثل مصر تمثل الثقافة القبطية جزءًا من ثراء المسلم، كما تمثل الثقافة الإسلامية جزءًا من هوية القبطي المسيحي، وهذا بدون تلفيق وبدون إنكار للاختلاف في الإيمان. وبصورة موازية نجد المسلم الأوروبي ذا الأصل غير الأوروبي يمكن أن يجعل من التراث الثقافي لأوروبا تراثًا له بكل ما يتضمنه من إسهامات على مدى ألفي عام من الثقافة المسيحية، دون أن يفقده ذلك هويته الدينية الإسلامية ساعيًا إلى أن يقدم إسهامه الخاص في الحفاظ على الثقافة الأوروبية وتطويرها. في هذه الحالة لن يخشى الأوروبيون ذوو الأصل المسيحي من الوجود الإسلامي في أوروبا، ولن يعتبروه تهديدًا لهويتهم الثقافية الخاصة، ولكن يمكنهم اعتباره ثراءً ممكنًا. ألم يكن اللقاء مع الثقافة العربية في العصور الوسطى إثراء مهمًا للثقافة المسيحية؟ السياق الحالي يختلف تمامًا عن العصور الوسطى، ولكن هذا يبين مع ذلك أن الاختلاف الديني في حد ذاته ليس عقبة في وجه التناغم الثقافي.

إن هذا المسلك يتطلب بشكل بديهي تعليمًا للقيم الكامنة في اللقاء وفي معنى الغيرية. هنا يمكن لمدارس مختلطة دينية وثقافية أن تكون معامل حقيقية للحياة المشتركة على شرط أن يتوفر لها المناخ المناسب، وإلا فإنها ستصبح على العكس

أماكن للعنف. مثل هذا التعليم يفترض ألا نقتصر على خطاب نظـري، بـل لابـد أن يتضمن تركيز الاهتمام على الجوانب العاطفية والاجتماعية.

على الحوار بين المسلمين والمسيحيين، على اختلاف السياق الذي يعيشون فيـه، أن يسمح لهم بأن يقطعا الطريق سويًا سواء كانوا أفرادًا أو جماعات. وهذا يفترض أن نسمي الأشياء بأسمائها دون أن نخشى من الواقع، وأن نضع كل ما يحدث في سـياقه. ومن خلال التوترات الطائفية بين المسلمين والمسيحيين في بعض البلاد نرى أهمية ألا نخفي المشكلات، وأن نبحث عن أسبابها الحقيقية. وفي أوضاع التوتر هذه نجد أنفـسنا أمام ميلين: فمن جانب هناك ميل لإنكار الواقع فنقول، مهما كان الثمن، بأنه لا توجـد مشكلات، وأن كل شيء يسير على مايرام في أفضل عالم ممكن. والميل المقابل هـو الاستسلام للمبالغة والتعميم وتضخيم المصطلحات وعـدم التفرقـة بـين الإحـراج، والتمييز، والتحرش، والظلم، والاضطهاد، كما يمكن أن يكون هناك عدم إدراك لأهمية انسياق. إن المشكلات الطائفية ليست في أغلبها، وفي حـد ذاتهـا مـشكلات تخـص الطوائف أو الأديان، لكنها بالأحرى تعبير عـن مـشكلات اجتماعيـة. إن المآسـي المستمرة في إيرلندا الشمالية منذ سـنوات طويلـة لا تنبـع مـن كـون الكاثوليكيـة والبروتستانتية بوصفهما طائفتين دينيتين لا يمكنهما التعايش سويًا ، فمجمل العلاقـات بين الكاثوليك والبروتستانت في العالم أجمع تثبت لنا العكس. ولكنها تأتي من مـشكلة تخص هذا المجتمع، ولها أسباب تاريخية واقتصادية واجتماعية وسياسية عميقـة لـن نقوم بتحليلها هنا. وهذا لا يمنع مثل هذه المشكلات أن "تكتسي" بتعبيرات دينية تـؤدي إلى إنتاج أنماط من الخطاب، من هذا الطرف أو ذاك، لإثبات أن الآخر زنـديق بـل حتى شيطاني. ونفس الأمر بالنسبة للصعوبات، الهينة أوالخطيـرة بـين المـسيحيين والمسلمين، فأسبابها الحقيقية ليست في دين كل منهم، ولكن في مـشكلات المجتمـع. ينبغي إذن التحلي بالشجاعة لتسمية هذه المشكلات بأسمائها والعمـل علـى تحليلهـا وطرح الحلول الحقيقية لها.

هذا الاقتضاء بعدم عزل المشكلات الطائفية عن سياقها يذكرني بلقـاء تـم منـذ حوالي عشرين عامًا في فترة كانت مشحونة بعدد مـن المـشكلات بـين المـسلمين

والمسيحيين. وجهت دعوة لأستاذ جامعي (أصبح وزيرًا بعد ذلك) للحديث مع مسئولين عن المدارس الكاثوليكية. خلال محاضرته صرح قائلاً: أنا ومثقفون مسلمون آخرون معي، نعرف أن للأقلية مشكلات، ولكن لا تنسوا أن الأغلبية هي أيضًا لها مشكلات. ولكن عليكم ألا تحاولوا خاصة أن تحلوا مشكلاتكم الخاصة خارج الاهتمام بمشكلات المجتمع ككل.

إن المشكلات الحقيقية — التي تحدث في العلاقات بين المسيحيين والمسلمين على سبيل المثال هى جزء أساسى من المشكلات التى يعيشها المجتمع بأجمعه، عندما توجد مشكلات التمييز بين المسيحيين والمسلمين فإنها في الغالب تكون مصحوبة بتمييزات أخرى: على سبيل المثال تمييز إزاء المرأة وإزاء شرائح أخرى اقتصادية واجتماعية. وفي غالب الأحوال يسير هذا التمييز في طريق مزدوج كل طرف يقوم بتمييز تجاه الآخر، على الأقل حين تحين له الفرصة. ومن جهة أخرى أين هو المجتمع الذي لا يعرف التعصب والتمييز في العالم بأسره؟ أحيانًا بسبب الدين وأحيانًا أخرى بسبب الانتماء الطبقي وأحيانًا أخرى بسبب اللون أو العرق أو الثقافة،...إلخ. ولقد كتب أحد علماء السياسة المصريين المعروفين: "إذا كنا نجد التعصب موجودًا في مجالات من المفروض أنها ترفيهية مثل كرة القدم، فكيف لا نجده في مجال مثل الدين؟!" علينا إذن أن ننتبه لكل عوامل الانقسام أو القطيعة التي تعمل منذ عدة عقود سواء على المستوى الاجتماعي أو في العلاقات الدينية. وهناك مظهر ساخر لهذا الوضع المتعلق بالتوتر الطائفي الذي عرفناه في مصر منذ عام ١٩٧٠. فمنذ هذا التاريخ، وجدنا بين مؤمنين من طوائف مسيحية مختلفة تقريبًا نفس التوترات الموجودة أحيانًا بين المسيحيين والمسلمين. يمكن لنا أن نجد الظاهرة نفسها بين جماعات إسلامية من اتجاهات وتيارات مختلفة.

ولقد عنّ لي أكثر من مرة، في باب توعية المسيحيين بردود الفعل التلقائية الموجودة لديهم، أن أطرح عليهم السؤال الآتي: "إذا قرأنا في صحيفة أن ميكروباص سقط في ترعة، وأن كل الركاب ماتوا، وأن الصحيفة ذكرت أسماء ضحايا الحادث. ألن نذهب سريعًا لنلقي نظرة على الأسماء لنقول بعد ذلك: "لحسن الحظ لا يوجد أي

مسيحي بين الضحايا؟" وبوجه عام يجيبونني بأن هذا ما يحدث بالفعل، ونفس الأمر يحدث بالتأكيد مع المسلمين. والحال أن هذا الوضع لا يستبعد على الإطلاق أن يكون لهؤلاء المسيحيين أنفسهم علاقات إيجابية بل وعلاقات صداقة مع المسلمين. هذا يظهر ببساطة كيف أن ردود الأفعال التي تعبر عن تضامن الجماعة تكون تلقائية، وتستدعي بالتالي سلوكيات معينة حتى وإن كنا على غير وعي بها. من المهم إذن أن نرى الأحداث في سياقها الواقعي مع كل العناصر التي تساهم في صنعها. وبعزل الدين عن مجمل الحياة في المجتمع نقوم بتزييف الإشكالية، وإخراج الصراعات الدينية من سياقها لا يؤدي إلا إلى زيادة احتدام الصراعات، ويحولها إلى حلقات مفرغة، ويمنع بالتالي من حلها، ويعطي سمة عدوانية للحوار، في حين أن الانتباه الموجه إلى السياق يساعد على تجاوز التوترات والمشكلات.

أعطيت هذه الأمثلة لكي أجعلكم تشعرون بالبعد العيني الذي ينبغي أن ينخرط فيه الحوار بين الأديان. وسعيًا لمثل هذا الحوار المسئول والبناء نحاول أن نبرز بعض الاقتضاءات والشروط وبعض المبادئ الأساسية.

مبادئ اللقاء وقواعده

أعتقد أن لقاءً إيجابيًا وحوارًا بناءً يفترض بعض العناصر التي بدونها علينا أن نتوقع فشلاً. والكثير من هذه العناصر تصلح بالطبع لكل حوار بين الأديان وبين الطوائف وليس فقط للحوار الإسلامي ــ المسيحي.

الحرية الداخلية

في الحوار بين الأديان، القاعدة الأولى هي امتلاك حرية داخلية عميقة، حرية روحية. هذه الحرية تسمح بتجاوز ما يمكن أن تتضمنه العلاقات الإسلامية المسيحية من مواقف انفعالية. ويدهشني أن ألاحظ أن هذه العلاقات نادرًا ما يتم تناولها دونما انفعال، بمعنى ميل عاطفي انفعالي دون تمييز أو حسن تقدير، أو بمعنى رفض قوي لا

يرى أي خير لدى الآخرين. بعض الخبرات الشخصية أو الجماعية، كبعض الأمثلة الموفقة في العيش المشترك أو بوجه خاص أمثلة سلبية عن عنف أو ظلم واقع تفسر هذه السمة الانفعالية.

ففي مجال الخبرات السلبية التي تم التعرض لها يمكن أن يحوز شفاء الذاكرة أهمية كبرى. الحاجة إلى شفاء الذاكرة يمكن أن يوجد على المستوى الشخصي عندما يكون الفرد نفسه قد تعرض لاعتداء أو جرحت كرامته أو سمعته. ولكن الحاجة لشفاء الذاكرة تطرأ في الغالب في كل مرة عندما تتصادم مجموعات مع بعضها البعض. ويمكن للجروح أن تكون حديثة مثلما هو الحال في أعقاب الحرب الأهلية اللبنانية أو البلقان وقد تكون قديمة جدًا؛ أحد الأمثلة الشهيرة هو ذكرى الحروب الصليبية لدى الكثير من المسلمين. إحدى الوسائل المهمة للشفاء يمكن أن تكون الكتابة المشتركة للتاريخ بما تسمح به من تحمل مسئوليته معًا. إن جروح الذاكرة في الغالب تكون متبادلة، وضروب الشفاء تخص إذن الطرفين معًا، والطريق إلى لقاء ممكن سيكون حينئذ عنصرًا مهمًا في مسار الشفاء. ولهذا المسار غالبًا جانب نفسي وآخر روحي. والحرية الروحية هي في آنٍ مصدر لشفاء الذاكرة وثمرة له. وعندما يمر الإنسان بخبرة أن حب الله بالنسبة له يحرره من ضغائنه ومن أحقاده هنا فعلاً يمكن أن يعرف طريق الوصول إلى هذا الشفاء. وشفاء الذاكرة بدوره يسمح بنظرة حرة للآخر، ويفتح القلب لاستقبال الآخر الذي جرحه.

مثل هذه الحرية الروحية تحبذ استقبال الآخر مع افتراض حسن النية (وهو لا يعني السذاجة). وفي كتاب الرياضات الروحية للقديس إغناطيوس دى لويولا — مسيرة روحية تكون العلاقة فيها بين المتريض ومرافقه أساسية — يشير المؤلف إلى أن مثل هذا الافتراض الإيجابي يعد شرطًا لإمكانية السير في طريق الرياضة الروحية وفي الوقت نفسه يؤكد أن هذا الافتراض ينبغي أن يكون مسلكًا أساسيًا لكل العلاقات بين البشر. وهذا يعني أنه طالما لا يوجد لدينا دليل على العكس؛ فعلينا أن نفترض حسن القصد، علينا أن نميل إلى إنقاذ قصد الآخر لا إدانته.



في العلاقات بين الأديان، هذا الحكم المسبق الإيجابي يحررنا من النظـرة التـي تحبس الآخر (فردًا أو جماعة) في مقولات عامة أو في خبرات سلبية حدثت لنا معـه. هذه الحرية تتضمن أيضًا أننا مستعدون للغفران والاعتراف بنصيبنا من المسئولية فيما يحدث من صراعات أو مشكلات.

إذا كان هذا الافتراض الإيجابي لا يعني "سذاجة"، فذلك لأن هذه الحرية لا تمنـع من رؤية الأخطاء، والعيوب والسلوك السيئ، ولكنه يجعلنا دائمًا نقبل شخص الآخـر حتى وإن لم نستطع أن نبرر أفعاله أو نقبلها.

كثير من السلوكيات السلبية تجاه الآخر وكثير من الافتراضات السلبية تأتي مـن فقدان للحرية الداخلية، كما تأتي خصوصًا من الخوف غير الواعي في أغلب الأحيان. والخوف بدوره يولد العنف بسهولة — سواء تم التعبير عنه أو لا، وسواء كان ماديًا أو لفظيًا — لدى الذات ولدى الآخر، خوف متبادل، حلقة مفرغة. قطع مثل هذه الحلقـات العديدة والمميتة يمثل تحديًا اجتماعيًا وروحيًا بالغ الأهمية.

معرفة الإسلام

من أجل حوار ديني مع الإسلام يكون خصبًا وحقيقيًا من الضروري أن نجمع بين عنصرين؛ من جانب، معرفة بالإسلام (مؤسسات، تاريخ، وقائع..) مهمة لتحديد معنى المصطلحات التي يستخدمها الطرف المسلم، وخلفية فكره، ففي الواقع كل إنسان متأثر بصورة أعمق مما نتصور بنظامه الديني والثقافي والإيديولوجي الذي ورثـه، والـذي تربّى في داخله. ومن جانب آخر، العلاقات الشخصية العميقة مع المـسلمين لا تقـل أهمية. بالتأكيد، العلاقات الشخصية تمثل بالضرورة خصوصية، ولكن بدون هذا البعد يظل اللقاء مجردًا. العلاقة تسمح باكتشاف الإيمان الديني — وهو فعل شخصي بـشكل أساسي — في الخبرة المعاشة لأشخاص حقيقيين. إن اكتشاف الخبـرة الدينيـة التـي يعيشها الآخر المؤمن يمكن أن تخلق اتصالاً حقيقيًا، بل وحتى مشاركة في الاختلاف. إدراك معنى الإيمان في الحياة الواقعية للأشخاص يلقى على هـذا الإيمـان ضوءًا مختلفًا عن مجرد المعرفة النظرية البحتة لمضمون عقائد الدين الآخر.

ولقد جرى استبيان صغير حول خبرة الصلاة لبعض الأصدقاء المسلمين، وكان بالنسبة لي مهمًا جدًا في هذا المجال. هذا الاستبيان جعلني أفهم إلى أي مدى يمكن للصلاة أن تكون أرضًا للقاء؛ هذا الاكتشاف لم يجعلني أتغافل عن الاختلاف بين الصلاة المسيحية والصلاة الاسلامية. وفي الفصل التالي سوف نتعرض بعمق أكبر لحياة الصلاة كأرض للقاء. ينبغي بالتأكيد أن نتجنب التعميمات السريعة انطلاقًا من خبرات بالغة الخصوصية عندما نعزو إلى كل الجماعة الخبرات (إيجابية أو سلبية) التي حدثت لنا مع بعض الأفراد. ومع ذلك فالخبرات الإيجابية هي التي بوسعها أن تفتح الباب لاكتشاف أفضل الإمكانيات التي يحملها أعضاء المجموعة الأخرى في قلوبهم، بهذا المعنى يمكن للخبرات الخاصة أن تكون موحية. إذا كانت العلاقات الشخصية بين أشخاص مؤمنين مصدرًا للمعرفة الحقة بين أتباع الأديان المختلفة، وفي حالتنا بين المسيحيين والمسلمين، لا يسعنا إلا أن نتمنى أن تصبح اكتشافات مشابهة ممكنة أكثر فأكثر بين المجموعات، أي بين جماعات مؤمنة مسيحية ومسلمة، كما هي ممكنة بين الأفراد.

فهم السياق الثقافي والاجتماعي

لقد رأينا إلى أي مدى من الضروري لحوار حقيقي وفعال وضع الظواهر الدينية في سياق أشمل وعدم عزل الدين عن الحياة في مجملها. وهذا يتضمن أيضًا توجيه الانتباه إلى الخلفية الثقافية. ينبغي أن نعرف كيف نميز بين ما يأتي من الثقافة وما يأتي من الدين بالمعنى الدقيق. ففي أغلب الأحيان نعزو إلى الدين ما يكون في الواقع نتيجة لثقافة محددة أكثر منه نتيجة للدين، حتى وإن نسبناه للدين فيما بعد (على سبيل المثال وطأة ثقافة البحر المتوسط التقليدية على بعض الأوضاع الخاصة بالمرأة). وهذه الصلة العميقة بين الظواهر الدينية والثقافية هي التي تجعلنا نؤكد أن هناك تعددية في الإسلام (كما أن هناك تعددية في المسيحية)، وأنه داخل المجتمع يوجد في الغالب أكثر من إسلام كما لاحظنا ذلك من قبل.

وأحد العناصر التي ينبغي أن ننتبه إليها من أجل "توضيح" العلاقة بين المسيحيين والمسلمين والذي أشرنا له من قبل هو تأثير عدم التكافؤ الثقافي و/ أو الاقتصادي على

الحوار مع كل "التعقيدات" التي تتبع ذلك. ومن هذا السياق ايضًا تأتي أهمية موازين القوى؛ فالأمر يختلف عندما يتعلق بإسلام الأغلبية أو بإسلام الأقلية (أو إسلام ليس في وضع سلطة). أشار صديق مسلم (سني لبناني في وضع يسمح له بأن يقول ذلك) إلى أن الفقه الإسلامي ما زال يفتقد لبلورة كافية لتشريع وضع الجماعة الإسلامية في حالة أقلية أو غير موجودة في الحكم (كما هو الحال في لبنان حيث يمثل المسلمون اليوم أغلبية عددية، لكنها منقسمة إلى ثلاث طوائف كبرى، سنة وشيعة ودروز، دون أن يكون الإسلام هو دين الدولة). وكذلك بالنسبة للمسيحيين حينما يكونون في وضع أغلبية أو أقلية يكون لذلك تأثير على العلاقات (ولكن ليس بالضرورة بنفس الطريقة؛ لأن العلاقة بين الدين والسياسة ليست هي نفس العلاقة وخصوصًا في أيامنا هذه).

وهناك تعدد في الإسلام بحسب ما يعيشه الطرف الثاني في الحوار: إسلام إيديولوجي (سياسي أو غيره) يؤدي بسهولة إلى انغلاق وجمود، أو إسلام — إيمان مع انفتاح على الله، وبالتالي على الآخر. علينا ألا ننسى أن كل دين معرض لخطر التحول إلى ايديولوجيا تحبس الآخر وتضعه في مقولات ثابتة؛ الإيمان على العكس يفتح: يفتح القلب لله الحي وسره، كما يفتح القلب لأبناء الله ولكل البشر، كما أن قلب الله مفتوح إطلاقًا للجميع. الأديان المحولة إلى إيديولوجيات تتواصل بصعوبة (أو لا تتواصل على الإطلاق)، في المقابل من يعيشون حياتهم بمسلك إيماني يمكنهم أن يلتقوا حقًا في الله.

تجاوز الخطاب المزدوج

هناك شرط أساسي يكفل الحقيقة في الحوار وهو الاهتمام "بتجاوز الخطاب المزدوج" و"الكلام المحفوظ المكرر" مع معرفة كيفية تحليل أسباب مثل هذه اللغة. فهو لا يصدر دائمًا من موقف منفصم وكاذب، ولكنه يصدر أحيانًا من نقص في الاتصال بين مختلف "قطاعات" الحياة. سوف يكون للبعض خطاب — صادق — متوافق مع مجال العلاقات الاجتماعية، مهموم بالصلة الحسنة مع الجوار ومعبر عن تقدير للجيران المنتمين إلى دين آخر وعن تقدير لدينهم. وسوف يكون لهم خطاب آخر — ليس أقل صدقًا — متوافق مع النظام العقائدي، والذي بمقتضاه يحكمون على جيرانهم الأعزاء

وأصدقائهم الحميميين بالذهاب إلى جهنم والنار! يؤدي اللاوعي بالطبع دورًا كبيرًا في مثل هذا الازدواج. إن معرفة كيفية الوصول إلى صدق حقيقي يدعو دائمًا إلى بذل جهد في شفافية وإخلاص مع الذات. هنا أيضا،، ألا يؤدي الاختلاف بين الدين بوصفه الإيديولوجيا، والدين بوصفه الإيمان، دورًا حاسمًا؟

لقد تحدثنا من قبل عن الاختلاف بين نوعين من العلاقات: العلاقات بين الأشخاص والعلاقات بين الجماعات. ومن المهم بالنسبة للحوار الوعي بهذا الخطاب المزدوج، إذا ما أردنا أن نتفادى الأوهام والإحباطات.

ينبغي أن نأخذ في الحسبان تأثير العلاقات بين الجماعات على الأشخاص في بعض اللحظات. إن حرية الشخص تكون في الغالب مشروطة بتأثير الجماعة. والتحرر من هذا التأثير هو طريق يتطلب وضوحًا ونضجًا وشجاعةً ودأبًا. وعلى هذا الطريق يكون للقاءات الشخصية الحقيقية أهمية كبيرة، ولكنها ليست وسائل سحرية. ينبغي الوعي بأن خلق قنوات الاتصال بين الطوائف ومجموعات البشر يقتضي الكثير من الابتكار والصبر ("صبرًا جيولوجيًا" كما كان يحلو لشخص ذي خبرة كبيرة في هذا المجال أن يقول).

أي معنى للحوار؟

ولتجنب ضروب سوء التفاهم الخطيرة والإحباطات غير المحتملة من الضروري أيضًا أن نعرف كيف نصل إلى اتفاق على معنى الحوار حتى ولو كان ذلك بصورة ضمنية. يجب أن نعرف وأن نعترف لماذا نقوم به؟ وماذا ننتظر منه وما هي الأهداف التي نحددها له؟ وما هي إمكانياته وحدوده؟ وما الشروط التي نرى توافرها لممارسة الحوار؛ وما المخارج في حالة حدوث فشل أو طريق مسدود؟ الوصول إلى توافق حول مثل هذا الاتفاق هو خطوة مهمة في طريق الحوار. فالاتفاق على كل هذه الجوانب ليس أمرًا سهل المنال.

من أجل الاتفاق ينبغي توضيح الالتباسات التي يمكن أن توجد عند ممارسة الحوار وتجاوزها. أحد الالتباسات المهمة في فهم الحوار هي تلك التي تحدثنا عنها فيما

يتعلق بالدور الذي لعبته الحركة التبشيرية لاكتشاف أهمية الحوار بين الأديان، والموجود في الصلة بين الحوار من جانب، ومن جانب آخر ما يفهم من كلمات مثل "**تبشير**"، "**دعوة للإنجيل**" أو "**إعلان الإيمان**"؛ وهي صلة تم تأكيدها في وثائق روما التي تمت الإشارة إليها. وكما بينّا من قبل يرى المسلمون فيها وسيلة غير شريفة وطريقة خفية لإخراجهم من دينهم، ومن جانب آخر يرون فيها خلطًا بين الحوار داخل مذاهب من نفس الدين يمارس فيما بين الطوائف المسيحية من أجل هدف نهائي، وهو الوصول إلى إيمان مشترك وإعادة الوحدة المفتقدة، والحوار بين الأديان الذي ينبغي له احترام الاختلاف الذي لا يمكن إلغاؤه بين الأديان.

وإن تمكنا من الرجوع إلى بعض الوثائق المسيحية عن الحوار والتبشير والإعلان، وهي وثائق ليست لديها أية نية في الدعوة إلى الخداع، بل إنها على العكس ترفضه ، لا يمكن أن ننكر أن هناك مفارقة وتوترًا بين هذين الجانبين من الإيمان: ألا وهما أهمية الحوار واحترام الاختلاف في الإيمان من جانب، وواجب الشهادة والإعلان من جانب آخر، وهما الجانبان اللذان يمكن أن نجدهما لدى كلا الطرفين في الحوار الإسلامي ــ المسيحي.

مسيحيون ومسلمون: شهود أمام *البشر*

كلا الدينين في الواقع دعوة كونية يتوجه للإنسان بوصفه إنسانًا؛ أي إلى جميع البشر بصورة أو بأخرى. وفي الوقت نفسه يعد كل دين منهما نفسه اتصالاً بين الأشخاص؛ أي بالتالي رباط محبة واحترام وصدق واستماع متبادل وبالتالي **حوار**. ويدعو محمد طالبي في نص رائع بعنوان "الإسلام والحوار"[١] المسلمين والمسيحيين إلى أن يتخلوا عن الدعوة (باعتبارها "دعاية" وانشغال بكسب معتنقين جدد) مُصرًا في الوقت نفسه على أن على الجميع "واجب الرسالة" منظورًا إليها بوصفها واجب شهادة. في عام ١٩٩٥، وهي السنة التى جعلتها الأمم المتحدة عام التسامح، قدَّم محمد طالبي محاضرة في تونس في إطار اليونسكو عنوانها ناطق بحد ذاته: "حوار بين الأديان أو حوار مثير لصراع ديني[٢]: من أجل حوار شهادة وتسابق ولقاء"[٣]. ويتعرض طالبي

بالتفصيل لجانبي الإشكالية ــ أو لنقل: التحــدي ــ أي ضــرورة ألا يكــون الحــوار مشروعًا يهدف إلى كسب المعتنقين، وفي الوقت نفسه واجب الشهادة. كما يقــدم فــي النص أيضًا قراءة نقدية لــ "رسالة الفادي" للبابا يوحنا بولس الثاني (ديسمبر ١٩٩٠) ولوثيقة "حوار وإعلان" التي صدرت بعد ذلك بقليل عن المجلس البابوي للحوار بــين الأديان (مايو ١٩٩١). كما حمل طالبي حملة ضارية على "كل حوار يــستخدم كــأداة موجهة من أجل التبشير والدعوة[٤]، أو أي شكل آخر من نزعة النشاط الديني من أجل مصلحة خاصة. ويدعو إلى مفهوم آخر للحوار يحبذ الشهادة: "من أجل تنقية الحــوار وحمايته من أي شبهة أو حذر، وتأمينه من كل غرض خفي ينبغي تخليــصه مــن أن يكون أداة، وتحريره من كل تبعية وكل نزعة كفاحية دينية أيًا كانت طبيعتها ومنحــه موضوعه الخاص. وهذا الموضوع ينبغي أن يكون عملاً مشتركًا يمكن أن تساهم فيه كل الأديان. وهذا ما يحدث عمليًا وفي أرض الواقع بصورة براجماتية وأيًا ما كانــت توجهات كبار رجال الدين أو نوعية اللاهوت. هدف الحوار هو فهم إيمان الآخر مــع احترام الاختلافات وعدم الرغبة في إلغائها. ومثل هذا الحوار، على مستوى الإيمــان، لا يمكن له إلا أن يكون **شهادة محضة** دون الاهتمام بجلب معتنقــين جــدد ؛ فلــتكن مشيئة الله فى كل شىء، ولا أن يخلص النفوس ــ فالله وحده هو المخلــص ــ ولا أن يمحو الأديان الأخرى.." (ص١٦). وبالنسبة لمحمد طالبي في هــذا الحــوار تــسير الشهادة والتسابق والتلاقي سويًا: "كما في المسيحية أيضًا "أول صــيغة مــن البــشارة بالإنجيل هي الشهادة"، يمكن أن نكتفي في الحوار الإسلامي – المسيحي بهذه الــصيغة التي تحترم بشدة اللقاء بالآخر. وهذا ما يحدث بالفعل في الواقع كمــا قلنــا، وعنــدما يتخلص الحوار من هذه العوائق يمكن أن يصبح، بلا غرض مبيــت ولا محظــورات عقلية، تسابقًا صحيًا في سبيل الله وفي خدمة السلام والبشر. عالمنــا الحــالي، عــالم تتأجج فيه الفرق المدمرة؛ أي الانحرافات عن الإيمان، ومخاطر التعــديات الخلقيــة، وتهديدات للسلام والإبادة الجماعية والتلوث والفساد، هذا العــالم يحتــاج لأن يكــون حوارنا بين الأديان تعاونًا بينها ولا صراعات أو مواجهات. نحن نحتاج إلــى حــوار صريح حقيقي من أجل التلاقي. كل الأديان تشترك في قيم مشتركة. وبــدلاً مــن أن

نتواجه فلنتقاسم، وهذا بواسطة الشهادة والتسابق. فلنجعل من حوارنا حوارًا حقًا بين الأديان، حوارًا للتلاقي.

لقد استشهدت بمحمد طالبي طويلاً؛ لأنه يطرح علينا سؤالاً مهمًا وواقعيًا، وإن كان مؤخرًا قد اتخذ بعض المواقف المتشددة، وحتى ظالمة تجاه بعض أصدقائه المسيحيين الذين وهبوا أنفسهم للحوار. ومن المحتمل أن يكون ذلك قد حدث بسبب بعض الإحباطات التي تحولت إلى شبهات، وبالرغم من ذلك علينا أن نستمع إلى أسئلته والتحدي الذي تلقيه علينا. أعتقد أن ما يقوله لنا عن الشهادة له قيمة كبرى، وينبغي أن يُدمج في تأملنا عن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين.

لقاء في الشهادة

وألاحظ أن "الشهادة" يمكن أن تكون حقيقة تسمح بتجاوز التباس العلاقات بين الحوار والإعلان ــ التبشير. من الممكن بالفعل فهم الشهادة بوصفها وثيقة الصلة بالاحترام الشامل للآخر وشفافية حقيقية في علاقاتنا الإنسانية. وهذا ما يعيشه كثير من الأصدقاء، وهو ما يتمثل في هدفي الخاص في علاقاتي الشخصية مع المسلمين، وأيضًا مع الأشخاص من المعتقدات الأخرى. وهنا يمكننا فعلاً الحديث عن "شهادة متبادلة"(٥). مثل هذه الشهادة هي شهادة مقدمة لله ومن أجل الله، ولكنها أيضًا شهادة من أجل العدالة. وبوجه عام في الإسلام، وكذلك في المسيحية هنا صلة حميمة وعميقة بين الإيمان والعدالة(٦).

وهناك مسألة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموضوع العلاقة بين الحوار والشهادة والتبشير وهي تتعلق بالعلاقة بين "**التبشير (المسيحي)**" و"**الدعوة (الإسلامية)**". أي نوع من "الشهادة" يكون مقبولاً وحتى "مرغوبًا"؟ وأيها لا يكون كذلك؟ كيف يمكن لنا أن نعيش هذا الجانب من الإيمان لكل منا دون أن نسقط في حرب الدعوة المتبادلة؟ وبعبارة أخرى: هل من الممكن الوصول سويًا إلى نوع من أخلاقيات الشهادة؟(٧).

بعض من عناصر أخلاقيات الشهادة هذه تأتي من الخبرة المعاشة. أشرنا للتو إلى أن الشهادة تقتضي أولاً شفافية واحترام. فالشهادة لكي تكون حقيقية ينبغي أن تعاش



في ظل أكبر **شفافية** ممكنة؛ بمعنى ألا يكون هناك أية ازدواجية في الموقـف أو فـي النية(٨). وهذا يتطلب ألا يكون لديَّ أية نوايا خفية ولا خطاب مزدوج ـ خطاب موجه إلى المسيحيين وآخر مختلف يقبله غير المسيحيين. وهذا يتضمن أن كل ما لا أستطيع قوله أمام أصدقائي المسلمين ينبغي علي، بقدر الإمكان، ألا أقوله فـي غيـابهم. هـذا المعيار اختبار خصب للغاية (ولكنه صعب) لكل خطاب مسيحي. الشفافية تعني أنني أعيش وأظهر ما أنا عليه في الحقيقة. بهذا المعنى لا تكون الشفافية مقطوعـة الـصلة بالحرية الداخلية التي ذكرناها بوصفها شرطًا للحوار.

وهكذا لكي تكون الشهادة حقيقية ينبغي أن يكون أساسها هـو **الاحتـرام** العميـق والجذري للآخرين وفي حالتنا هم المسلمون. وهذا الاحترام يعني احتـرام أشخاصـهم وأيضًا معتقداتهم الإيمانية واحترام دينهم باعتبار أن ذلك هو أثمـن مـا لـديهم. هـذا الاحترام مختلف عن الاعتناق؛ فهو لا يستبعد الاختلاف في مضمون الإيمـان، وهـو اختلاف يمكن الشعور به أحيانًا، من كل طرف، بصورة مؤلمة. مثل هـذا الاحتـرام الأمين هو في ذاته شهادة ـ وربما شهادة متبادلة!ـ لأنه يجد جذوره في الاعتـراف بكرامة كل شخص إنساني وبالسمة المقدسة لضميره، وفي قبول الغير على مـا هـو عليه.

إذا كانت الشهادة تعني إذن أن أُظهِر، في شفافية واحترام، كينونتي؛ أي بالتالي ما أكون عليه بفضل إيماني وخبرتي الدينية، فإن هذه الشهادة ينبغي – قبل كل شـيء – أن تكون شهادة حياتي، دون ادعاء ولا تكبر. وشهادة الحياة هذه يمكنها أن تتحول إلى كلمات عندما تطرح حياتنا أسئلة. وهكذا نجد أن رسالة القديس بطرس الأولى تـدعو إلى الشهادة: "كونوا دائمًا مستعدين لأن تردوا على من يطلب منكم دليل ما أنتم عليـه من الرجاء". (بطرس ٣، ١٥-١٦). ويمكن أن يكون شخص يسوع المسيح مـصدرًا لهذا الرجاء في قلب الصعوبات والمحن إلى الدرجة التي يصبح معها مكانًـا لتـساؤل الآخر ودهشته. هل الرجاء اليوم ليس أحد الجوانب الأساسية في الشهادة النابعة مـن الاحترام في مجتمع لا يجد فيه كثير من الشباب نورًا ولا قوة يواجهون بها المـستقبل؟ وأنا حين أقول ذلك لا أسعى إلى التحايل لتمرير خطاب وعظي، ولكن أستهدف هـذا

التسابق الذي يتحدث عنه محمد طالبي: علينا أن نحاول أن نصبح سويًا **صانعي رجاء** ــ بالأفعال والسلوك أكثر من الكلام ــ وأن نكون مستعدين لأن نعرض منابع هذا الرجاء حينما يُطلب منا ذلك. نحن جميعًا، مسيحيين ومسلمين، ألسنا مدعوين لأن ننهل من منابع الرجاء التي تلقيناها، وأن نعمل سويًا من أجل هذا الرجاء؟ وهذا يذكرنا بالقول الجميل للمتصوف المسلم من القرن الرابع عشر وشيخ الطريقة الشاذلية ابن عطاء الله السكندري: "الرجاء ما قارنه عمل وإلا فهو أمنية".

وهكذا يبين الرجاء أن الشهادة المتبادلة التي تُعاش بشكل مشترك، ليست محصورة في كلمات ولكنها تتضمن عملاً وطريقة في العيش، وفي الاتجاه نفسه يسير الاهتمام **بخدمة مشروع الله** على كل إنسان **واقعي** ــ وهنا أيضًا يتعلق الأمر بالأشخاص والجماعات. مشروع الله هذا على الغير ــ قصد الله في خلقه وإعطائه الحياة، ونمط الحياة التي يدعوه إليها حب الله ــ نحن لا نملكه. وكما أن محاولة اكتشاف مشروع الله على الذات هو عمل يقتضي الانتباه والاستماع لروح الله؛ فهذا يعني أن علينا أن نخدم مشروع الله على كل إنسان وكل جماعة يضعهم الله في طريقنا، وهذا يتطلب أن نعيش الاستماع الداخلي العميق، وأن نحاول أن ننتبه لما تنميه روح الله في داخله. إنه عمل في "تمييز الأرواح" ــ أن نميز أي روح تقوم بالعمل، روح الخير أم روح الشر، بحسب الثمار في القلب وفي الحياة ــ بالنسبة لما يحدث **في الآخر** و**في الذات**. وهذا يذكر أيضًا بما يقوله القرآن عن أن الله هو الذي يهدي البشر (وليس رسوله).

اختيار أطراف الحوار

هناك عنصر آخر له أهميته في حوار سليم هو **اختيار المتحاورين**. فمن المهم أن نحسن اختيار من نتحاور معهم. لا ينبغي أن نُفرط في محاباة فئة بعينها أو إهمال أخرى. وبوصفنا مسيحيين علينا أن نحاول، على قدر الإمكان، إجراء حوار مع أنماط مختلفة من الإسلام (اتجاهات مختلفة وأوساط مختلفة). الخطر يكمن في أن نختار "الأطراف التي تريحنا"، وهذا هو اللوم الذي يوجهه بعض المسلمين إلى المسيحيين.

قبول المساءلة

ويوجد اقتضاء مرتبط باختيار أطراف الحوار يتمثل في أن **نقبل المساءلة** دون خوف ولا عُقَد مع اهتمام بجلاء الحق، وأن يقبل المرء المساءلة لا يعني بالضرورة أن هذه المساءلة مبررة ولكن على أي حال ينبغي أن نتعلم قبولها. وهذا يمثل في حقيقة الأمر جزءًا من الحرية الداخلية، وهذه الحرية هي التي ستسمح بالإجابة دون امتعاض وبصورة تجعلنا نعرف كيف نضع أنفسنا محل الآخر. هاجس الحقيقة في العلاقات جزء من حب الحقيقة، وفي نهاية الأمر الحقيقة ليست شيئًا، ولكن "حقيقة شخصية"، بل هي الله نفسه، فالله هو الحق[٩]. ومن جانب آخر فالحقائق التي تتعلق بالحوار ليست حقائق مجردة، ولكن الحقيقة، بصورة أو بأخرى، موجودة في العلاقات، وبهذا المعنى لا يكون عكس الحقيقة مجرد خطأ بسيط، ولكنه كذب وتزييف، وعدم أصالة وخداع.

الاعتراف بالغيرية

هناك اقتضاء ضروري من أجل الحوار، يوجد متضمنًا في كل ما ذكرناه وهو أن نحاول الوصول، كلا الطرفين، إلى **إحساس حقيقي بالغيرية**. وهذا يعني، في نظري، أن للمسيحي الحق في أن يطلب من المسلمين أن يتجاوزوا ما أسميه: "احتواء الواقع المسيحي في الإسلام"[١٠]، وأعني بذلك مسألة حسبان المسيحية "جزءًا من الإسلام"، وعدم الاعتراف بأن المسيحية شيء مختلف عن الإسلام. وتظهر هذه المشكلة على سبيل المثال عندما يقول المسلمون: "نحن المسلمين أيضًا نؤمن بعيسى المسيح... ونعترف بالمسيحية بوصفها دينًا سماويًا". بالتأكيد الإسلام له طريقته في الاعتقاد بيسوع المسيح والاعتراف بأن الله قد أنزل وحيه "الإنجيل" على يسوع، ولكن بالنسبة للمسيحي هذا لا يمثل ما يعنيه الإيمان "بيسوع المسيح"، كما لا يمثل له المسيحية كدين أوحى به الله. وكذلك يحق للمسلم أن يطلب من المسيحيين أن يقبلوا اختلاف "الإسلام" وألا يقوموا بتشريحه إلى "أجزاء مسيحية" و"أجزاء غير مسيحية" وكأن الإسلام ليس كلاً متجانسًا له خصوصيته. أن نقبل اختلافاتنا لا يعني عدم الإفادة كثيرًا من مواطن

اللقاء والفرح بسببها، ولا عدم طرح أسئلة أمام بعض المواقف التي قـد تـؤدي إلـى مشكلات، وهذا يخص طرفي الحوار كليهما.

ويوجد عنصران في الحوار الإسلامي المسيحي يستحقان فـي نظـري معاملـة خاصة، وهما: الحياة الروحية بوصفها أرضًا للقـاء بـين المـسيحيين والمـسلمين، ومشروع للمجتمع في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وبوجـه خـاص المكـان الممنوح للشريعة الإسلامية فيه. وسوف نتناول هذين البعدين فيما بعد. والعناصر التي ذكرناها في هذا الفصل تمثل، في وجهة نظري، اقتضاءات ومبادئ ينبغي أن يراعيها كل حوار. وبشكل مستمر اختبرت بنفسي إلى أى مدى يمكن أن يسمح احتـرام هـذه الاقتضاءات بلقاء وحوار في إطار من الحقيقة؛ مثل هذا اللقاء ومثل هذا الحوار يعدان أحجار بناء من أجل مجتمع أكثر عدالة، وبالتالي أكثر إرضاء لله، ألـم يقـل القـديس إيريناوس: "مجد الله هو الإنسان الحي"؟

أبعاد الحوار اللاهوتي

في إطار التناول لطبيعة اللقاء والحوار بين المسلمين والمسيحيين أريد أن أتنـاول بشكل مستقل المسألة التي تتعلق بالحوار اللاهوتي: هل الحـوار اللاهـوتي ممكـن؟ البعض يعتقد ذلك نظرًا إلى أنه، رغم كل الاختلافات البديهية بين المسيحية والإسلام، هناك ما يكفي من التشابهات في تاريخ الفكر اللاهوتي لكل من الدينين بما يـدفع إلـى محاولة إنجازه، والبعض الآخر يرفض عن قصد معتبرين أن "اتفاق لاهوتي" هو فـي جميع الأحوال أمر مستحيل، وأن ما يسمى الحوار اللاهوتي لا يمكنه سوى أن يـؤدي بنا إلى عودة إلى السجال العقيم. ويبدو لي أنه من المهم أن ألقي بعض الضوء علـى هذا الموضوع.

أعتقد أنه من الممكن قيام حوار لاهوتي على شرط أن نعرف مـاذا يعنـي مـن جانب، ومن جانب آخر أن تكون الأطراف مجهزة للقيام به. وفيما يتعلق بهذه النقطـة الأخيرة، أي الشروط التي يجب أن يلبيها أطراف الحوار، أعتقد أنه ينبغي أن يتـوفر لهم قدرة حقيقية على الموضوعية والنقاش، وأن يكونوا قادرين علـى اتخـاذ مـسافة

معينة وكذلك حرية تجاه وجهات نظرهم الخاصة، ورغبة في الفهم بعيدًا عن اللجـوء إلى أي أحكام قيمة. وينبغي أن يتوفر للجميع معرفة جادة بدينهم ومرونة في العقل بما فيه الكفاية لتفهم وجهة نظر مختلفة. وكل هذا يفترض بوجه عام مستوى ثقافيًا معينـا يسمح بقبول أن هناك في الكون شيئًا آخر غير عالمنا الخاص والمنغلق. ولكن بمـا أن الأمر يتعلق باللاهوت وبالعلم الديني – وبالتالي بواقع يتعلق في نهاية المطاف بالعلاقة بالله ــ فإن أطراف الحوار، إلى جانب قدرتهم على العمل العلمي، عليهم أن يحـوزوا معنى حقيقيًا للإيمان، للعلاقة الحية بالله الحي، وبالتالي لا ينبغي لهم ألبتة أن يكونـوا إيديولوجيين، أي ألا يكون الدين، بالنسبة إليهم هو نظام إيديولوجي وإنما يكون رباطـا وسلوكًا في الحياة.

ــ أما فيما يخص محتوى الحوار اللاهوتي، ومجاله، وموضوعاته التي يمكن أن يعالجها، أعتقد أن الهدف الأول ينبغي أن ينصبّ على جهد من أجل **تعـارف أفـضل وفهم متبادل** على مستوى الإيمان الديني. وهنا نجد أن عـددًا مـن المـسيحيين قـد ساعدتهم دراساتهم في الإسلاميات. ويعتبر محمد طالبي في محاضـرته عـام ١٩٧٢ التي أشرنا إليها "الإسلام والحوار" أن العالم الإسلامي ما زال يفتقد إلى مثـل هـؤلاء المختصين في المسيحية، والذين جعلوا منها مجال تخصصهم، ليس من أجل الـسجال، ولكن ببساطة من أجل المعرفة الموضوعية والعلمية، التي تجعلهم قادرين على حـوار جاد وعميق. ويمكن لنا أن نلاحظ أنه قد حدث تقدم مهم في هـذا المجـال منـذ ذاك التاريخ؛ حيث يمكن أن نجد مسلمين يتزايد عددهم بمرور الوقت قد تخصصوا في ذلك بدرجات متفاوتة. وهناك عدد متنام من الجامعيين المسلمين يشعرون بهـذه الحاجـة، حيث نشهد حاليًا في جامعات بلاد إسلامية إنشاء كليات للعلوم الدينيـة، هـدفها هـو المعرفة العلمية لأديان العالم المختلفة وخصوصًا تلك التي يدخل المسلمون معها فـي اتصال ، وفي نفس المضمار تأتي المبادرة التي اتخذت في بعض كليات أصول الـدين الإسلامية بدعوة أساتذة مسيحيين لكي يعطوا لطلاب هذه الكليات مقدمة عـن الـدين المسيحي؛ بالضبط كما تفعل كليات اللاهوت المسيحي (وكليّات تنشئة الكهنة)؛ إذ كثيرًا ما تلجأ إلى مسلمين لإعطاء دروس تكون بمثابة مقدمة عن الإسلام.

وما إن يفهم كل منا الآخر ــ أو يبدأ في فهمه ــ نبدأ في محاولة اكتشاف ما هـو مشترك بيننا، أو بالأحرى ما هي **أرض اللقاء**. أرض لا تكون فيها الأشياء هي هـي، ولكنها تسمح لكل طرف أن يسير باتجاه الآخر. والصلاة من الأمثلة على أرض اللقاء هذه، وسوف نتناولها فيما بعد؛ فالصلاة المسيحية ليست متطابقة مع الصلاة الإسلامية، والمثل اللاتيني الذي يقول: **Lex orandi, lex credendi** "قانون الـصلاة ــ أي واقـع الصلاة ومضمونها ــ هو (أيضًا) قانون الإيمان ــ الواقع الحقيقـي للإيمـان، يعبـر بالتأكيد عن حقيقة مهمة: الإيمان يعاش في الصلاة بامتيـاز. ومـع ذلـك فالـصلاة المسيحية والصلاة الإسلامية ليستا واقعين مختلفين تمامًا، بـلا أي تواصـل ممكـن. الصلاة تمثل حيزًا يمكن لكل واحد فيه أن يفهم الآخر ــ بالحدس أكثر منه بـالفكر ــ ويمكن لكل واحد فيه أن يمضي خطوات باتجاه الآخر، حيث يمكن لنا أن نلتقي. هـذا ما أسميه أرضًا للقاء، مثل هذه الأرض يمكن أن تكون موضـوعًا لحـوار لاهـوتي محترم وخصب.

البعد الثالث لمثل هذا الحوار اللاهوتي يمكن أن يتمثل في محاولة أن نعمق سـويًا بعض نتائج الإيمان على الحياة الواقعية، ولا سيما نتائج تلك الأبعـاد الإيمانيـة التـي يمكن لنا أن نلتقي حولها. ويمر في خاطري هنا العلاقة بين الإيمان والعدالـة، وهـو موضوع خصص له "مجموعة البحوث الإسلامية المسيحية **GRIC**" عملاً مهمًا أشرنا إليه فيما سلف. فبالنسبة للإسلام كما بالنسبة للمسيحية، الإيمان بالله لا يمكـن لـه أن يُعاش بصورة أصيلة دون الاحترام للإنسان، دون عدل يشمل كل إنسان، وقبـل كـل شيء الفقراء والصغار. ويكفي هنا أن نذكر أوائل السور التي نزلت في القـرآن إلـى جانب رسالة القديس يعقوب. بالنسبة لكلا الدينين يجد العدل ــ بوصفه اقتضاءً إنـسانيًا بامتياز ــ أساسه فى الله، أساسًا متعاليًا يحيل إلى السمة المقدسة للإنسان. ويرتبط بهذا البعد الخاص بالعدل الاعتقاد الذي نجده عند المسلمين، وكذلك عند المـسيحيين، بـأن الإيمان قوة تحرير ولا سيما تحرير مـن كـل الأصـنام، أصـنام المـال والـسلطة والاستمتاع، وتحرير من كل القوى القاهرة والظالمة (بمثـل فرعـون ــ فـي سـفر الخروج وفي القرآن ــ في الغالب رمزًا لها!). ولقد تمكنا من عقد لقاءات إيجابية بين المسلمين والمسيحيين حول لاهوت التحرير، كما أنه من الممكن أن يـتم تبـادل فـي

الآراء اللاهوتية بشأن مقتضيات التنمية البشرية. وهناك مجال خصب بوجه خاص من أجل حوار لاهوتي هو مجال الأخلاق أو اللاهوت الأخلاقي. وأنا هنا أنظر بوجه خاص إلى كل التحديات المعاصرة المطروحة أمام الأخلاق الطبية وفي حقل الأخلاق الاجتماعية[١١]، أو كل الأسئلة المطروحة للتأمل الأخلاقي فيما يتعلق بالمهن المختلفة (رجال الأعمال، المحامون، الموظفون، العسكريون، المعلمون،...إلخ.).

وهناك سؤال يُعد من وجهة ما سؤالاً أوليًا بالنسبة لمسألة إمكانية حوار لاهوتي: هل في الإسلام ما يعادل ما يمثله اللاهوت في المسيحية؟ وأين يمكننا أن نجده؟

لا يوجد بالتأكيد في الإسلام المعادل التام للاهوت المسيحي؛ لأن مفهوم ما يمكن للعقل، وقد أناره الإيمان، أن يتأمله في مجال الإيمان ليس واحدًا في كلا الدينين. ففي الإسلام هناك حظر صريح على العقل الإنساني من الاقتراب من جوهر الله؛ من الحياة الداخلية لله. في المسيحية، معنى الله ليس أقل اتساقًا بالتعالي المطلق لله، فالمعنى الذي للإنسان عن الله ليس له أي إحاطة بالله، ولكن في الوقت نفسه ترى المسيحية أن الله باتحاده بالإنسان في يسوع المسيح يقدم له ــ بنعمة الله تعالى ــ مشاركة في الحياة الإلهية، ويسوع هو الطريق إلى هذه المشاركة. هذا الاختلاف الجوهري لا يمنع أي تأمل في الإيمان وفي محتوى الإيمان، ثم في كل جوانب الواقع، وأن يكون مع ذلك مجالاً واقعيًا **للقاء**.

ويوجد بالفعل في الإسلام تأمل عقلاني انطلاقًا من الإيمان وفي خدمة الإيمان. ويمكن لنا إدراكه في عديد من المجالات. ففي العصر الكلاسيكي للإسلام تكون ما أطلق عليه علم الكلام، والذي يطلق عليه في اللغات الأوروبية **Kalam**، كما سمي غالبًا "اللاهوت الإسلامي"، ولكنه في الواقع أقرب إلى "الدفاعيات" أو إلى تفكير عقلاني حول بعض المسائل التي تكون محل خلاف وخصام. "مسائل جدلية" كما كان يقال عنها في اللاهوت والفلسفة المدرسيين. وعلم الكلام الكلاسيكي ليس حيًا اليوم، بل ويعامل بواسطة مسلمي اليوم بوصفه دراسة تاريخية محضة (وإن سعى البعض إلى إحيائه). وأنا أعتقد أنه يجدر البحث عن اللاهوت الإسلامي في مجالات أخرى أكثر منه في علم الكلام.

هناك أولاً ما نطلق عليه أصول الفقه الذي يجمع بين لاهــوت القــانون وفلــسفة القانون. ونظرًا للمكانة المهمة التي يحتلها الجانب القانوني في الإسلام، ليس مــصادفة أن يمثل هذا المجال أحد الإسهامات المهمة للإسلام في الفكر الديني. وفي داخل مجال الفقه يأتي السجال الحي الدائر اليوم حول معنى الشريعة؛ أي القانون "الموحى به" فــي الإسلام؛ أي حول كل العلاقة بين الدين والمجتمع. والامتداد الملموس لهذا العلــم فــي الأصول هو فروع الفقه؛ أي أن علم التطبيقات الملموسة، لكل الحالات القانونية التــي تُطرح، له جوانب لاهوتية كثيرة، يمكن مقارنته إلى حد ما بالمــسيحية، وبــاللاهوت الأخلاقي، وبالقانون، وبعلم الطقوس.

هناك بعد ذلك **علوم القرآن** (ذات المكانة العالية في الإســلام(١٢))، وخــصوصًا تفسير القرآن. ومن الممكن أن نلحق بها المناقشات المعاصرة (التي مازالت استهلالية وخارة ومحل اعتراض وإن كانت مهمة) التي تتعلق بطبيعة القرآن نفسها، وشــروط فهمه أي مبادئ التأويل. وهذه المناقشات تأتي في إطار جهد لتجديد الفكر الإســلامي. بحيث تكون جذوره ممتدة في التراث الإسلامي، ويكون مستجيبًا لتحديات الحياة فــي العالم المعاصر(١٣).

وأخيرًا هناك مجال التصوف الإسلامي (الذي ما زال حيًا حتى اليوم مــن خــلال الطرق الصوفية بأنواعها). ومن الممكن على أي حال أن نجد فيه معــادلاً للاهــوت الروحي.

كل هذه الجوانب مجتمعة تمثل اليوم "الفكر الديني الإسلامي" الذي يمكــن لنــا أن نسميه "اللاهوت الإسلامي"، والذي يعد اللقاء معه مــن وجهــة نظــري ممكنًــا بــل ومرغوبًا.

الـهوامش

(١) نشر الكتاب في تونس عام ١٩٧٢ في الدار التونسية للنشر.

(٢) اخترع طالبي هذه الكلمة الجديدة conflireligieux لكي يميز بين الحوار "مابين الأديان" الذي يضع مؤمنين من أديان مختلفة بالفعل في لقاء حقيقي وحوار لا يؤدي إلا إلى اسـتثارة الـصراعات الدينية وتأجيجها.

(٣) نشر في مجلة *Revue d'Etudes Andalouses,* 1995، ويمكن أن نجده بالعنوان نفسه على شبكة الإنترنت.

(٤) **الدعوة** كلمة عربية تعني النداء فهي دعوة لاعتناق الإسلام أو للحياة طبقًا لتعاليم الإسلام. وهـي من الممكن أن توجه للمسلمين أنفسهم كما يمكن أن توجه لغير المسلمين. وتعد بوجه عام المقابل الإسلامي للتبشير والإرسالية فى المسيحية. ولهذا فقـد قامـت بعـض المنظمـات المـسيحية والإسلامية بتنظيم مؤتمر في شامبيزي بسويسرا في يونية ١٩٧٦ بعنوان "التبـشير المـسيحي والدعوة الإسلامية".

(٥) نجد هذا التعبير على سبيل المثال في نص تأملات لأساقفة شمال أفريقيا في مايو ١٩٧٩ بعنـوان "مسيحيون بالمغرب، معنى لقاءاتنا".

(٦) من الدال أن "مجموعة الأبحاث الإسلامية ــ المسيحية" (GRIC) المكونة من بـاحثين مـسلمين ومسيحيين، والتي تحاول أن تقوم بدراسات مشتركة معدة للنشر، فيما يتعلق بموضوعات تهـم الطرفين، اختارت كموضوع ثان لها، بعد موضوع الكتابين المقدسين للدينين مباشرة، العلاقـة بين الإيمان والعدالة في الدينين. وقد نتج عن ذلك بالفعل نشر كتاب بعنوان: "**الإيمان والعدالة.. تحدٍّ**".

Foi et Justice, Un défi pour le christianisme et l'islam, Paris, Le Centurion, 1993.

(٧) يبدو أن المؤتمر الذي عقد بخصوص موضوع التبشير والدعوة في شامبيزي عام ١٩٧٦، والذي أشرت إليه كان له نفس الهدف. ولكن لدي انطباع أنه لم تحدث أية متابعة ملموسة فيما بعد.

(٨) إنني أعني "بالشفافية" غياب الازدواجية. بالطبع هناك حميمية وحياء في القلـوب ينبغـي دائمًـا احترامهما. ومن أجل احترام هذه الحميمية وهذا الحياء لاحظ أحدهم أن "الشفافية الخالصة" هي المثل الأعلى للدول الشمولية.

(٩) من الدال أن نلاحظ أنه في اللغة العربية كلمة الحقيقة أساسها الحق، وأن هذا يشمل فى الآن ذاته العدل وما هو صحيح وسليم. والحق أيضًا هو أحد أسماء الله الحسنى، وعبد الحق اسـم شـائع يعني خادم الحق والعدل.

(١٠) قد يفعل المسيحي الشيء نفسه مع اليهودية، أي لا يعترف باليهودية بوصفها دينًا مستقلاً ومختلفًا عن المسيحية، ويجب ألا تختزل إلى مجرد "العهد القديم"؛ أي مجرد "الجزء القديم" من المسيحية. ولليهود الحق في أن يطلبوا من المسيحيين اعترافًا بالغيرية.

(١١) كثير من المسلمين يعبرون عن دهشتهم السارة عندما يكتشفون التعاليم الاجتماعية للكنيسة؛ إذ لديهم في الغالب انطباع بأن المسيحية دين روحي بحت لا يهتم بحياة المجتمع.

(١٢) وهذا يمكن فهمه إذا ما عرفنا أن وضع القرآن في الإسلام يعادل وضع المسيح في المسيحية، كلمة الله تتجلى للبشر؛ أي أن وضعه أكبر من وضع الكتاب المقدس بالنسبة للمسيحية.

(١٣) يمكن لمن يقرءون اللغة الفرنسية أن يحصلوا على هذه النصوص التي تمثل بعض الاتجاهات في هذا التيار في موقع باللغة الفرنسية فتحه بعض الباحثين المسلمين تحت اسم:

Etudes Musulmanes, le Renouveau de la pensée Musulmane" (http://www.etudes-musulmanes.com).

الفصل الرابع

اللقاء فى الله

المسلمون والمسيحيون هم قبل كل شيء مؤمنون، مؤمنون بالله. هذه الملاحظة التي تبدو بديهية ليست بالضبط كذلك، أو لم تعد كذلك بالنسبة للكثيرين في أيامنا هذه. ونجد بوجه خاص في الغرب كثيرين عندما يستمعون إلى كلمة إسلام يفكرون أولاً في السياسة. وحتى وإن كانت هناك بعض الأحداث، التي جرى ترويجها وتنميقها بواسطة الإعلام، أدت إلى مثل هذا التصور؛ فمثل هذه النظرة التعميمية والاختزالية يتلقاها كثير من المسلمين بألم وعناء. وكما ذكرنا سالفًا، الإسلام مثل المسيحية هو قبل كل شيء دين. وسلوك إيمان يعيشه المؤمنون، إيمان يصوغ حياتهم اليومية. وأنا عند هذا البند أقول وأكرر "قبل كل شيء"، ليس بالمعنى الزمني، ولكن بمعنى أولوية (نرجو لها أن تكون بالنسبة للجميع أولوية وجودية!).

هذه الأولوية لا تمحو البعد السياسي في عدد من مناحي الحياة في البلاد الإسلامية وحتى في البلاد التي يمثل فيها المسلمون أقلية، ومن جانب آخر الظاهرة الحديثة نسبيًا للإسلام السياسي لها أهميتها حتى وإن كان بعيدًا عن أن يشمل المسلمين جميعًا، ولكن التذرع بذلك لاختزال الإسلام إلى سياسة ظلم كبير.

ولقد تسنى لنا من قبل أن نبرز التنوع الكبير للإسلام في العالم، بل وحتى داخل نفس البلد، وكذلك اختزال الإسلام إلى نوع من "الجوهر الإسلامي" خطأ غير مقبول.

في الفصل التالي، سوف تكون لنا فرصة للعودة إلى الجوانب الاجتماعية- السياسية للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين، لكنني أريد أولاً هنا أن أبين كيف أن المسيحيين والمسلمين يمكن أن يعيشوا سويًا علاقاتهم بوصفهم مؤمنين، وبالتالي أبين إلى أي مدى يمكن أن تصبح حياة الإيمان، الحياة الروحية بصورة واقعية أرضًا للقاء

بين المسلمين والمسيحيين. وعندما أتحدث عن الحياة الروحية لا أنوي عزلها عن الحياة العادية واليومية بكل جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، ولكنني أستهدف هذا البعد الإيماني، والعلاقة مع الله التي يمكن أن تكون موجودة في كل جوانب الحياة ويكون لها عليها تأثير واقعي.

لو قلت إن الحياة الروحية يمكن أن تكون مكانًا للقاء بين المسيحيين والمسلمين يعني ذلك أنهم، مسلمون ومسيحيون، يمكن أن يلتقوا في الله. ولكن الحديث عن **لقاء في الله** يطرح علينا سؤالاً ملحًا ــ من هذا الجانب أو ذاك، بشكل ضمني أو صريح: "مسيحيون ومسلمون، هل لنا نفس الإله؟!(١)".

الإله ذاته

خلف السؤال عن معرفة ما إذا كان المسلمون والمسيحيون لهم نفس الإله، هناك بالتأكيد ملاحظة لا نستطيع أن نتجنبها: الإسلام والمسيحية ــ مع اليهودية ــ يمثلون جزءًا مما نسميه الأديان التوحيدية؛ أي الأديان التي تؤكد الوحدة (عدم التعددية) والوحدانية (عدم الانقسام) لله. ومع ذلك يبدو الاختلاف بين العقيدة المسيحية التي تعترف بوحدة الله بكونها وحدة الله الذى هو فى ذاته محبة، أى وحدة الحياة الثالوثية، وبين العقيدة الإسلامية التى لا تعتقد بهذا السر الثالوثي اختلافًا عميقًا ورئيسيًا.

ولكي نعيش علاقات حقيقية وبناءة بين المسلمين والمسيحيين يبدو لي مهمًا وممكنًا الاعتراف بتأثيرهذا الاختلاف وأهميته بيننا، وفي الوقت نفسه، وبعمق اللقاء الممكن في فعل الإيمان بالله، في التوجه الوجودي لكل الحياة تجاه نفس الإله الحي (وهو ما يعد أكثر من مجرد اعتقاد بسيط ومجرد اقتناع نظري خالص بأن الله موجود).

الإسلام ليس مجرد هرطقة مسيحية كما ظن البعض (كان القديس يوحنا الدمشقي يعتقد أن الإسلام هو بعث للنزعة الآريوسية)(٢). وحتى لو كان الإسلام يعرف شخص يسوع ــ ويعده نبيًا للإسلام ــ وكان متأثرًا بعناصر كثيرة من تراث الكتاب المقدس(٣)، فإن نظرة الإسلام على يسوع ودوره الخلاصى (مع إنكاره للفداء بواسطة

الصليب) ومفهومه للعلاقة بين يسوع وبين الله، ومن هنا التصور الذي يقدمه الإسلام عن الله، كل هذه العناصر تجعل منه ديناً آخر مختلفاً عن المسيحية، والاعتراف بهذا الاختلاف مفيد لكلا الطرفين؛ لأنه يساعد على أن تُعاش العلاقة في الحقيقة، كما أنه أحد جوانب الاحترام المتبادل.

الاعتراف بهذا الاختلاف لا يستبعد ألبتة عمق اللقاء وأهميته الذي يمكن أن يعيشه المسلمون والمسيحيون في إيمانهم بالله. وكل مرة يتسنى لي فيها أن أعيش هذه الخبرة، فإنها تكون بالنسبة لي مصدر فرحة. إيمان المسلمين وعبادتهم وصلواتهم، ومجمل طقوسهم (وأيضًا الزكاة الشرعية والصوم والحج)، تتجه إلى الله الحي والمتعالي؛ أي المغاير لمخلوقاته، الآخر تمامًا والقريب والحميم إلى ما لا نهاية ، خالق السماوات والأرض الذي يتجلى للبشر في خلقه الذي أثار اهتمام مؤمنين وعباد حقيقيين، مثل إبراهيم وغيره؛ حيث إن طبيعته تعالى تتجاوز إلى ما لانهاية كل ما يمكن أن نتخيله أو نقوله. وهكذا يمكن لنا الاعتراف بالله الذي يؤمن به المسلمون، ليس مخلوقًا على الإطلاق أو صنمًا، وليس مجرد فكرة أو تصور، ولكن الله الواحد والحي، والذي نؤمن به نحن أيضًا مهما كانت الاختلافات المهمة بينهم وبيننا في تصور هذا الله الواحد، ومع كل النتائج التي تؤدي إليها هذه الاختلافات بالنسبة لخبرة الإيمان.

وأكد المجمع الفاتيكاني الثاني في دستوره العقائدي عن الكنيسة والمسمى "نور الشعوب Lumen Gentium"(٤) "أن تدبير الخلاص يشمل أيضًا من يعترفون بالخالق وفي طليعتهم المسلمون الذين يعلنون تمسكهم بإيمان بإبراهيم **ويعبدون معنا** الإله الأوحد الرحيم، الذي سيدين البشر في اليوم الأخير".

وفي الاتجاه نفسه تحدث البابا يوحنا بولس الثاني، مشيرًا إلى الحوار الديني مع الإسلام(٥)، فقال: "نحن المسيحيين نعترف بفرح بالقيم الدينية المشتركة بيننا وبين المسلمين. وأود اليوم أن أكرر ما قلته منذ بضع سنوات أمام الشباب المسلم في الدار البيضاء، نحن نؤمن بنفس الله، الله الواحد، الله الحي، الله الذي خلق العالم، وأبدع مخلوقاته فسواها".. تراث النصوص الموحى بها في الكتاب المقدس يتحدث بصوت إجماعي عن واحدية الله. وقد أكد يسوع نفسه ذلك عندما تبنى شهادة الإيمان الخالصة

ببني إسرائيل: "الرب إلهنا هو الرب الأحد" (مرقس ١٢، ٢٩، وانظـر أيـضًا تثنيـة الاشتراع ٦، ٤-٥).

وحدة الإيمان هذه بمن نؤمن به تسمح بلقاء في الإيمـان، لقـاء بيننـا بوصـفنا مؤمنين، ويسمح لنا في الواقع أن نكون "معًا أمام الله". الاعتراف من طرف الجـانبين بأنه يمكن لنا أن نكون سويًا "معًا أمام الله" يتضمن أيضًا أننا نعطي الأولوية في هـذا اللقاء لله، وأن نعترف بصورة أو أخرى بأن الله هو الذي وضعنا معًا، وجعلنا نلتقـي. وهذا يساعدنا على أن نحيا اختلافاتنا في احترام عميق معترفين بأن كلاً منا يؤمن بما يؤمن به بإخلاص لصوت ضمائرنا وبإخلاص لله. ويتسنى ذلك بقدر ما يكون إيماننـا عملاً شخصيًا، واقتناعًا يحدث بصورة شخصية وليس فقـط مجـرد إرث اجتمـاعي. ويمكنني أن أقول إننا نحن المسلمين والمسيحيين جميعًا متفقون على أننا نعيش علاقاتنا مع الله من خلال الضمير. وبهذا المعنى يمكن أن نكون معًا، في اللحظة التي نفتـرق فيها. يمكن لنا أن نقول هذا تحديدًا؛ لأننا نؤمن بنفس الإله معترفين بالسر الـذي هـو طريق كل فرد إلى الله.

مثل هذا اللقاء في الإيمان بالله يمكنه أن يعطي بعدًا خاصًا للطريقة التي نحيا بهـا سويًا في حياتنا اليومية العادية، حتى وإن لم يعبر عن ذلك بالكلام كثيرًا. هـذا البعـد يمكن أن يؤثر على كل مناخ اللقاء والحياة المشتركة. ولدينا مثال بارز على ذلك، وهو الوزير المسلم الأسبق الذي تحدثنا عنه من قبل، والذي وضع على رأس النعي الـذي نشره في الصحيفة لينعي صديقه المسيحي: "أخي في الله رءوف..". وما يصبح حينئـذ ممكنًا هو شكل معين من الصلاة المشتركة، وسوف نعود لنتطرق لهذا الموضوع.

إمكانية اللقاء في الإيمان بالله لا تتعارض مع الاختلاف، ولكن تـساعد علـى أن نحياه بطريقة إيجابية. ولقد تطرق البابا يوحنا بولس الثاني في النص الذي أشرنا إليه، إلى هذا الاختلاف بنفس الوضوح: "في ضوء الوحي الكامل في المسيح نعلم أن هـذه الوحدانية السرّية لا تختزل إلى وحدة عددية. السر المسيحي يجعلنا نتأمل في الوحـدة الجوهرية لله، أقانيم الآب والابن والروح القدس: كل منها تحوز الجوهر الإلهي التـام الذي لا ينقسم، ولكن كل واحدة تتميز عن الأخرى بفضل العلاقة المتبادلة".

إذا كان هناك اختلاف بين الإيمان الإسلامي والإيمان المسيحي، فيجدر أن نــشير في الوقت نفسه، على نحو مافعل مفكر إسلامي معاصر (متخصص فــي التــصوف الإسلامي)، أنه بالنسبة للإسلام أيضًا وحدانية الله ليست وحدة عددية، ولكنهــا "وحــدة حيوية/ وحدة حياة"، وهو ما يعني أن هذه الوحدة لا تدخل في سلسلة أرقــام، ولكنهــا موجودة فيما وراء كل ترقيم؛ إنها تمثل حياة لا تعرف أي انقطاع ولا انقسام. ويضيف هذا المفكر: "لهذا السبب يعد الله في الإسلام واحدًا في جوهره ومتعــددًا فــي صــفاته وأفعاله وأسمائه. ولهذا السبب قال فلاسفة مسلمون إن الله عقل وعاقل ومعقول، وقــال متصوفة مسلمون إن الله محبة وحب ومحبوب".

هذه التعبيرات الأخيرة ليست مألوفة في الإسلام، وكل المسلمين لا يعتبرون هــذه الصيغ "صحيحة عقائديًا"؛ وأنا من جهة أخرى أعتقد أنه لا يجوز أن نرى فيها معــادلاً للإقرار المسيحي بسر الحياة الثالوثية لله. ولكننى فقط أذكر ملاحظة هذا المفكر لأشير إلى أن الاختلافات الواقعية والعميقة لا تعني أبدًا تعارضات كلية ومحــسومة. كمــا لا يجب أبدًا أن ننسى أنه عندما يصبح خطاب عن الله "أرضًا للشقاق"، فإننا نخاطر بشكل كبير بألا نتحدث على الإطلاق عن الله الحي الذي هو بالنسبة لنا جميعًــا، قبــل كــل شيء، إله السر الذي يفوق الوصف. كما عبر عن ذلك المفكر اللاهوتي العظيم القديس توما الإكويني: "يمكن لنا أن نقول عن الله ما ليس هو أكثر مما يمكن أن نقــول عمــا يكون هو"؛ أى أننا نستطيع أن نتحدث عن اللَّه بالسلب أكثر من الإيجاب.

وبعد أن يذكرنا البابا يوحنا بولس الثاني، في النص المشار إليــه، بــأن المجمــع الرابع في لاتران Latran (١٢١٥) يقول عن الجوهر الإلهي إنه "لم يلد ولم يولد" ــ وهو بالحرف التعبير الذي تستخدمه سورة الإخلاص في حديثها عــن الله ــ ويقــول أيضًا: "بهذا المعنى، أي بالإحالة إلى الجوهر الإلهي الواحد توجد صــلة دالــة بــين المسيحية والإسلام". وبالتالي يوجد في الإسلام لاهوت للتوحيد الإلهي؛ فالإقرار بأن لا إله إلا الله يعني، كما يؤكد القرآن نفسه، رفض كل الأصنام، ولكن هذا أيــضًا يعنــي رفض كل الأصنام السياسية، وبالتالي كل سلطة تعــد نفــسها مطلقــة، كــل ســلطة شمولية(٦).

وبعد أن طرح البابا يوحنا بولس الثاني نقطة الالتقاء هذه في العقيدة التوحيدية شدد على دور الاختلاف: "مع ذلك، هذه الصلة لا ينبغي أن تنسينا الاختلافات بين الدينين. نحن نعرف بالفعل أن وحدانية الله تعبر عن نفسها في سر الأقانيم الإلهية الثلاثة: ولأن الله بالفعل محبة (رسالة يوحنا الأولى ٤/١) فهو منذ الأزل الآب الذي يمنح نفسه كلية بميلاد الابن، والاثنان كلاهما متحدان في شركة المحبة التي هي الروح القدس. هذا التمييز والتداخل للأقانيم الإلهية الثلاثة لا يُضاف إلى وحدتها، ولكنها التعبير الأعمق والدال على هذه الوحدة. ينبغي ألا ننسى أن التوحيد الثالوثي المميز للمسيحية يظل سرًا مغلقًا على العقل الإنساني، والذي هو مدعو بالرغم من ذلك لقبول الوحي للطبيعة الحميمة لله".

معنى السر

الملاحظة الأخيرة للبابا يوحنا بولس الثاني تجعلنا ننفتح على الخصوصية المسيحية لمعنى كلمة "السر". السر لا يعني بالنسبة للإيمان المسيحي "لغزًا" أو غموضًا خالصًا، ولكن بالعكس مجال لمزيد من المعنى، معنى مدهش ومثير للإعجاب يحيط بنا أكثر مما نحيط به. فالسر لا يدعونا إلى استبعاد العقل، ولكن إلى تجاوز ما يمكن لهذا العقل أن يصل إليه معتمدًا على قواه الخاصة. إنه يُمنح بفضل النعمة الإلهية، بحب مجاني. إنه سر الحب الإلهي الذي هو السر بالامتياز، والذي يتاح لنا الدخول إليه. نحن مدعوون بواسطة هذا الحب إلى الدخول في شركة وفي وحدة للحياة تتجاوز كل مفهوم إنساني عن الشركة والعلاقة.

كل وحدة مادية، كل وحدة غير وحدة الحب تكون مهيأة للانقطاع والانقسام. الوحدة الحقيقية هي الوحدة التي تُعاش بين الأشخاص، وهي وحدة الحب. وكلما كان الأشخاص متحدين بواسطة حب حقيقي، كلما كانت وحدة لا تنفصم. إن خبرة مثل هذه الوحدة في الحب يمكن أن تسمح لنا بتلقي الوحدانية الإلهية والتي هي سر الحب الأعظم. ويُظهر لنا يسوع المسيح هذا الحب ويبلغ به الحب لنا "إلى أقصى حدوده". إننا نلقاه بوصفه حبًا شاملاً من الآب، كما أنه يُقدِّم نفسه كلية إلى الله أبيه، بتقديم نفسه

بشكل كامل لنا نحن البشر. السر الثالوثي يدعو إلى المشاركة في الحياة الإلهية ــ حياة علاقة وحب لا نهائى ــ تكون فيه الوحدة نفسها وحدة مطلقة لحب مطلق.

هذه المشاركة من شأنها أن تترك أثرها على طريقتنا في معايشتنا لعلاقاتنا الإنسانية. إنها تجعلنا نكتشف الوحدة بين الأشخاص الإنسانية بوصفها احترامًا عميقًا للاختلاف والتمييز؛ فالأشخاص يصبحون متحدين أكثر كلما قبلوا بعضهم بوصفهم مميزين، ويصبحون مميزين ومتفردين أكثر كلما يزيدون اتحادًا بالعمق، هذا هو معنى السر الثالوثى للإيمان المسيحي.

السر الثالوثي، بفضل ما يتضمنه معناه من الغيرية والوحدة فى التميز، والتنوع والاختلاف ــ وهو عكس الوحدة "القطيعية" التي لا اختلاف فيها ــ ينبغي له أن يكون بالنسبة للمسيحيين منبعًا ونموذجًا لعلاقاتهم الإنسانية. ومع ذلك من المهم ألا تصير هذه الرؤية المسيحية للحياة في المجتمع مصدرًا لتصورات كاريكاتورية سلبية للآخرين ــ غير المسيحيين ــ ولسجال جديد.

ونسمع من حين إلى آخر القول بأن المفهوم الإسلامي عن التوحيد يمكن أن يؤدي إلى غياب لمعنى الغيرية، وإلى عدم التسامح، وإلى الشمولية والديكتاتورية. مثل هذه الاستنتاجات غير مقبولة. إنها نتيجة لتلك "النزعة الجوهرية"، واختزال الإسلام إلى نوع من "الجوهر الإسلامي"، وهو اختزال رأينا خطأه وخطره الكبير. ولنستوعب حكمة المثل المصري: "إذا كان بيتك من زجاج فلا ترمِ الناس بالحجارة". وكم من انحرافات اجتماعية وسياسية في التاريخ تم تغطيتها بتبريرات مسيحية مزعومة. ويمكن أيضًا أن نتهم كل توحيد، بحسبانه إقرارًا بإله مطلق، بأنه مصدر لنزعة إطلاقية. ثم يمكن، لو أردنا، انطلاقًا من المطلق الإلهي في مواجهة "اللاشيء" الإنساني أن نفسر غياب الاعتراف بغيرية كل شخص إنساني، في المقابل نجد أن المفهوم القرآني لخلق الإنسان "يضفي قداسة حقيقية على الإنسان بوصفه إنسانًا. الإنسان وحده هو "خليفة" لله وممثله والمكلف بإدارة الأرض كلها. والقرآن يبين أيضًا أن الله كان يمكنه أن يخلق الإنسانية بلا تنوع ولا اختلاف، ولكنه لم يفعل بل على

العكس شاعت حكمته التنوع الإنساني وليس القطيع المتشابه. ويمكن أن نقــدم أمثلــة أخرى لتكذيب مثل هذه الاستنتاجات التبسيطية والخطيرة.

حقيقةً يحرص الإسلام على أن يؤكد أنه ليس من المتاح للإنـــسان الــدخول فـــي الحياة الحميمة لله، أو أن يسعى لمعرفة الجوهر الإلهي من "الداخل". ومع ذلــك، هنـــا أيضًا، الاختلاف ليس تعارضًا كاملاً؛ لأنه يجب ألا ننسى إلى أي مدى تتغذى الحيـــاة الروحية لعديد من المسلمين من التأمل ــ العميــق والحمــيم أحيانًــا ــ "لأســماء الله الحسنى"، ويشعرون أنهم مطالبون باقتداء صفات الله في حياتهم اليومية، كما أنه فـــي نهاية المطاف وبعد الموت فإن قمة ما يأمل فيه المؤمن المسلم وينتظره هو أن "يـــرى الله" إلى أبد الآبدين.

أما فيما يخص وجود الله ذاته فإن فكرة أن هناك إلهًا يشعر بها عدد كبيـــر مـــن المسلمين على أنها بديهية (وعدد كبير من المسيحيين أيضًا وخصوصًا فـــي أوســـاط ثقافية معينة!). ولكن المفارقة تأتي من أن بديهية الله تقلل مـــن المعنـــى الحقيقـــي لله والإحساس الصحيح به تعالى، والمسافة بين "إله بديهي" و"إله غير موجود" هي أصغر مما نتصور. وبالفعل الله "البديهي" لا يقتضي أي جهد للعثــور عليـــه ولا أي خطـــوة للوصول إليه. ولهذا السبب فإنني عند تدريس "مسألة الله" في الفلسفة أعتبر أنني أسدي خدمة للطلاب عندما أجعلهم يكتشفون أن وجود الله ليس بديهيًا وأنه موضع تساؤل.

أما مشيئة الله التي لا يمكن سبر أغوارها فهي بلا شك المجال الذي يـــصل فيـــه الإسلام أقرب ما يمكن إلى معنى سر الله. ويحياها في خضوع لله يكون نموذجه هـــو إبراهيم عليه السلام، حين كان مستعدًا للتضحية بابنه تنفيذًا لأمـــر الله دون حتـــى أن يحاول الفهم. بخضوعه لله (الخضوع هو معنى كلمة إسلام في اللغة العربية) أصـــبح إبراهيم نموذج المسلم (أي الخاضع). في هذا الخضوع الأعمى وغير المشروط يمكن لكثير من المسلمين أن يقفوا على معنى عظيم لسر الله، وأن يحسّوا به، وأن يدركوا أن مشروعه الذي قدره للإنسان يمكن أن يتخطى بصورة جذرية كل ما يمكن أن يـــصل إلى إدراكه الإنسان نفسه. هذا الخضوع لسر مشيئة الله يتجلى أحيانًا في إيمان واقعـــي عظيم، ولاسيما أمام سر الموت. والمعنى الحقيقي لمثل هذا المسلك لايمكن فهمه على

أنه مسلك قدري، وإنما خضوع لله الذي هو "أكبر"، والكاتب المصري الكبيــر توفيــق الحكيم (١٨٩٨-١٩٨٧)، يعد مثالاً حسنًا على ذلك عندما يصف كيف عايش المــوت المبكر لابنه الشاب، كان يمشي أثناء الجنازة خلف النعش وهو يكرر "حكمتك يارب".

بالنسبة للإيمان المسيحي، نكتشف في يسوع المــسيح المعنــى الأخيــر للوحــدة والوحدانية الإلهية في وحدة الاتصال والشركة والحب. ففي يــسوع المــسيح يتجلــى المعنى الأخير لكل صفات الله؛ لأننا فيه نكتشف أن الله، قبل كل شــيء، محبــة، وأن الحب الإلهي هو بذلك مفتاح فهم المعنى الكامل والأخير لكل الصفات الإلهية. ونجــد في يسوع المعنى الحقيقي لكل العظمة الإلهية؛ فعظمته هي عظمة حبه، الذي هو أكبر من أي خيال. وتتجلى عظمته إلى أسمى درجاتها عندما يجعل من نفسه، بدافع الحب، خادمًا الجميع.

إذا كان المسلمون يحرصون من كل قلوبهم على أن يكونوا المدافعين عن العظمة الإلهية (أحد التعبيرات المهمة عن الإيمان الإسلامي هي صــيحة "الله أكبــر") فــإن المسيحيين مدعوون من خلال طريقتهم في العيش والحب أن يظهروا إلــى أي مــدى يجدون في الإيمان، التجلي الأكبر للعظمة الإلهية في السرّ الفصحي، أى ســر مــوت المسيح وقيامته عندما بذل نفسه للآخرين إلى أقصى الحدود(٧). وهنا فإن هذه العظمــة بدلاً من أن تصبح موضوعًا لسجال وخصام واختيال ونقص في الحب يمكن أن تصبح منطلقًا وموضعًا لمسابقة روحية (كما دعانا إلى ذلك محمد طالبي على نحو ما رأينا).

المسيحيون والمسلمون مدعوون — من قبل الله أولاً، ولكن أيضًا من قبل ما يتطلع إليه عديد من البشر — أن يكونوا "شهودًا على الواحد" في الاختلاف — فــي احتــرام للاختلاف قد يصل أحيانًا إلى حد الآلام — في الاختلاف — وفي اللقاء. وهكذا يمكــن لمثل هذا اللقاء أن يخلق اتصالاً حقيقيًا وشركة صميمة، وهنا أيضًا نجــد "وحــدة مــا عميقة وسرية في التمييز وحتى في الاختلاف". وهذا كله من أجل مجد الله الذي نعبده جميعًا. ألا نرى، كما يقول القديس إيريناوس أن "مجد الله هو الإنسان الحي"؟!

الصلاة بوصفها موقعًا للقاء

في كل الأديان تمثل الصلاة بامتياز الموقع الذي يعيش فيه المؤمن علاقته بالله وإيمانه ويعبر عنهما. إذا كان السلوك العملي للمؤمنين هو التحقيق الجذري لإيمانهم فإن الصلاة تمثل روح هذا الإيمان، والصلاة في الغالب تتسم بنفس المفارقة التي يتسم بها كل ما نقوله عن الله؛ فإذا كان الله في آنٍ هو المطلق والكل والآخر تمامًا، والسر الذي يتجاوز كل إدراك وتعبير، وبالتالي فهذه العلاقة بالله وهي الصلاة تكون من جانب امتلاء وثراء ومن جانب آخر فراغ وعجز. ودون التطرق هنا لحقيقة الأديان الأخرى أعتقد أن هذا حقيقي بالنسبة للمسيحية وبالنسبة للإسلام. بهذا المعنى يكون الحديث عن الصلاة دائمًا أمرًا رهيبًا. وفي الوقت نفسه نشعر أنها أمر في غاية البساطة وليس من السهل التعبير عنها.

لقد أتيح لنا من قبل أن نشير إلى أن تنوع الأديان — الذي يتضمن تنوعًا في صيغ الإيمان — يمثل أيضًا تنوعًا في مواقف الصلاة وفي مضمونها. لهذا فإن الصلاة المسيحية ليست هي نفسها الصلاة الإسلامية، ويجب احترام هذا الاختلاف. ولكن مع أن هذا الكلام صحيح ، فإنه من الصحيح أيضًا أن نقول إن إمكانية اللقاء في الإيمان بالله الواحد الحي تتضمن أيضًا **إمكانية اللقاء في الصلاة.**

إن الإمساك بطرفي هذه المفارقة ليس أمرًا سهلاً، ولكن تحويل هذه المفارقة إلى تناقض يعد في نظري ضارًا للغاية، وهو ضار اليوم أكثر من ذي قبل مع الميل السائد لوضع الأديان بوجه عام والإسلام والمسيحية بوجه خاص في وضع تعارض وصراع. ولهذا السبب فإن الهم الذي فرض نفسه مؤخرًا، والذي يسعى لوضع الآفاق الروحية في لقاء وحوار مع احترام كبير للاختلاف — بما أن هذا الهم يعني في آنٍ احترام الله واحترام البشر وضمائرهم — يبدو لي أنه بالفعل عمل من روح الله، وبالتالي فهو اقتضاء ملزم لكل دين.

في المسيحية، ومن خلال تنوع طوائفها، هناك أنماط وصيغ متعددة من الصلوات. هناك الصلاة الطقسية التي يمثل قمتها أفخارستيا (العشاء الرباني)، ثم الصلوات

الخاصة بممارسة الأسرار المختلفة وأيضًا الصلاة الجماعية الرسمية التي تسمى "صلاة الساعات"، ثم هناك كل صيغ الصلوات التقوية، والحرة، والجماعية، والفردية.

يعتبر المسيحي أن روح الله هو مصدر كل صلاة، وكل صلاة، هي بصورة ما، تتحد بالابن في مسار حياته كلها نحو الآب؛ حيث يتلقى كل شيء من الأب ويرد كل شيء للأب، (من هنا تأتي خاتمة كثير من الصلوات الطقسية "...بيسوع المسيح، ربنا"). وهكذا يمكن لنا أن نقول إن الصلاة تتحول إلى حياة، والحياة إلى صلاة: "أن تجد الله في كل شيء، وتجد كل شيء في الله".

وفي الإسلام، ومن خلال أشكاله المتعددة: السنة (بمذاهبها الفقهية الأربعة)، الشيعة (أو بالأحرى المذاهب الشيعية المختلفة)، الخوارج،... إلخ، الصلاة هي أولاً الواجب الأول في الفروض الدينية بعد الشهادة، وهي الركن الثاني من أركان الإسلام. ويتم تأدية هذه الصلاة خمس مرات يوميًا في ساعات محددة وبطقوس محددة(٨). فتحدد بالتالي إيقاع الحياة اليومية، كما أن لها سمة جماعية واضحة وإجبارية يوم الجمعة، وتسبقها خطبة أسبوعية عامة. ينبغي أن نضيف إلى هذه الصلاة اليومية وصلاة يوم الجمعة صلاة مشابهة صباح يومي العيدين (العيد الصغير في نهاية شهر رمضان وعيد تضحية إبراهيم- العيد الكبير)، ثم هناك صلاة حسب المناسبة (صلاة الجنازة وغيرها).

إلى جانب هذه الصلوات الرسمية المحددة شرعيًا هناك ما يطلق عليه في العربية الدعاء، وهو صلاة حرة تتكون في الغالب من توسلات ومطالب، ولكنها يمكن أن تتضمن أيضًا مديحًا وشكرًا على الجميل وطلبات للمغفرة. وهي إذا كانت حرة، فإن هذه الحرية لا تمنع وجود نصوص معترف بها تقترب أن تكون شبه رسمية. وهناك أنواع من هذه الصلوات (الأدعية) لكل المناسبات وكل المقاصد الممكنة. ولا يوجد فصل تام بين الصلاة الرسمية والدعاء؛ ففي داخل كل صلاة طقسية هناك لحظات يخلون فيها مكانًا للدعاء، وقالوا لي بأن هذا يوصى به بوجه خاص في لحظة السجود.

في صلاة الدعاء هذه يوجد مكان ممكن ومعترف به لمعايشة بُعد اللقاء. فأمام الله الواحد الحي يمكن أن يصلي كل منا للآخر ويدعو له، المسيحيون للمسلمين

والمسلمون للمسيحيين. لقد أدهشني أن كثيرًا من المسلمين يقولون لـــي "ادعُ لـــي يـــا أبونا". وأنا عندما أطلب منهم أن يصلوا من أجلي فإنهم يعبرون عن شعورهم بمفاجـــأة سارة. وقال لي أحد الشباب الذي يريد أن يتخصص في العلوم القرآنية حين طلبت منه أن يدعو لي في صلاته: "هذه هي المرة الثانية في حياتي أن يطلب منّي مـــسيحي أن أدعو له، وهذا مهم جدًا بالنسبة لي". وهكذا نعيش هنـــا الـــصلاة بوصـــفها مـــصدرًا للتواصل والشركة بيننا.

بعض خبرات الصلاة

مؤخرًا امتدت هذه الخبرات بفضل استبيان صغير بدأته مـــع بعـــض أصـــدقائي المسلمين فيما يتعلق بخبرتهم في الصلاة. هناك امرأة شابة أعرفها منذ عدة ســـنوات. وهي متدينة تؤدي فرائضها ومحجبة (بصورة بسيطة)، وتؤدي الصلوات خمس مرات يوميًا، وتحاول أن تقرأ القرآن كله مرة كل شهر. وهـــي متألقـــة وتلقائيـــة وبـــسيطة ومنفتحة، ولقد شجعني هذا على أن أسألها: "أريد أن أعرف شيئًا عـــن خبرتـــك فـــي الصلاة، لا أقصد المذهب والتعليم الإسلامي في الصلاة؛ فأنا أعرفه بفضل دراســـاتي التي قمت بها. ولكن ما تعايشينه بالفعل عند أدائك الصلاة". فأجـــابتني: "لـــم لا؟ أنـــا مستعدة للإجابة عن أسئلتك". فكرت حينئذ وانتهيت إلى صياغة خمسة عـــشر ســـؤالاً حول خبرة الصلاة والتطور في خبرة الصلاة، والشروط الواجب توافرهـــا، والعلاقـــة بين الصلاة الطقسية والصلاة التلقائية (الأدعية)، وموقع تلاوة القرآن، وبعض الأسئلة التي تتعلق بموضوع الآخر في الصلاة، وهذه هي الأسئلة التي طرحتها:

أسئلة حول موضوع الصلاة

١- ماذا تعني الصلاة بالنسبة إليك؟

٢- ما العلاقة بالله التي تتحقق من خلال الصلاة؟

٣- ما تأثير الصلاة على حياتك؟

٤- ما الشروط لقيام الصلاة بالنسبة إليك؟

٥- هل حدث تطور في خبرتك مع الصلاة خلال حياتك؟

٦- هل بالنسبة إليك الصلاة مفيدة لغيرك أيضًا؟

٧- هل صلاتك من أجل آخرين أيضًا؟

٨- ما دور الوضوء في خبرتك؟

٩- ماذا يمثل الدعاء والابتهال بالنسبة إليك؟ وما الفرق بين الدعاء والابتهال وبين الصلاة؟ وهل توجد علاقة بينهما؟

١٠- ما دور تلاوة الآيات القرآنية داخل الصلاة في خبرتك؟

١١- هل هناك نصوص قرآنية معينة مفضلة بالنسبة إليك لاستعمالها في الصلاة؟

١٢- هل تشعر أن الصلاة تربطك بالآخرين أيضًا؟ وكيف؟

١٣- ما دور قراءة/ تلاوة القرآن في حياتك؟ وما تأثيرها؟

١٤- في صلاتك، ما الدور لكل من الحمد والشكر والاستغفار والطلب؟

١٥- هل في رأيك وخبرتك يمكن أن تكون الصلاة موضع التقاء بينك وبين مؤمنين صادقين مخلصين من ديانات غير الإسلام؟ وكيف؟

عندما أعطيتها هذه الأسئلة، تصورت أننا سوف نتناقش فيها، لكنها قالت لي: "سوف أجيب عنها كتابة". ثم بعد ذلك أعطتني بعض أوراق بها الإجابة. وقد أجابت بطريقة بسيطة وعفوية وحقيقية بصورة أثارت دهشتي. وقد عرفتها أصلاً شخصية مخلصة وصادقة ولا تقول أشياء لا تتصل بخبرتها. وسوف أقدم لكم إجاباتها كما هي؛ لأنها تقدم لنا شخصية تقية تؤدي فرائض دينها، ذات ثقافة دينية إسلامية دون أن تكون متخصصة في الدين، وقد أتمت دراستها المدنية وتعمل في شركة عامة. وعندما أجابت عن هذه الأسئلة كان عمرها ثمانية وعشرين عامًا. في هذا النص نجد مرارًا تعبيرات دينية تقليدية وقرآنية وغيرها — وهي لا تتعارض مع التلقائية وإن كانت

تشكل جزءًا من اللغة الدينية ـــ وقد أجابت عن أغلب الأسئلة، ولكن ليس كلها دون أن يعني ذلك رفضًا للإجابة عليها. وهذه هي إجاباتها:

"(١)الصلاة بالنسبة لي أهم شيء في حياتي وهى الفرض المحبوب إلى القلب، أحس أنه مطهر للجسد وغذاء للروح وعلاقة سامية بين العبد وربه. وعندما أتكلم عن الصلاة بالنسبة لي فهي الهروب من كل شيء إلى لقاء طيب تصفو له الروح والوجدان. (٢) وعندما أتكلم عن العلاقة مع الله فهي تتحقق في كل وقت، لكن إحساسي في الصلاة أني أقف بين يدي الله أو أمامه أتمنى الرضا والرحمة والغفران والعفو، وأن يكون بجانبي دائمًا. (٣) وتأثير الصلاة على الحياة تجعلها هادئة يوجد بها علاقة سامية ربانية لا يحس بها إلا المصلي فقط. والحياة بالصلاة خالية من الشرور والإثم والكذب والموبقات. (٤) والصلاة هي العلاقة الروحانية بين الله والعبد وتتحقق بها كل الشروط، وأهم الشروط إسلام الروح والجسد لله وطلب قبول الصلاة من العبد الذي يصلي وأن يحس أن الله راضٍ عنه وعن كل أعماله ومسيرة الحياة لديه. (٥) والمصلي يحس أن الله قريب منه في كل أوان يباركه في خطوات الحياة لديه.

(٦-٧)الصلاة عبارة عن العلاقة الروحانية القائمة على الإحساس القوي في وجود الله عز وجل. (٨) ومن مبادئ الصلاة الطهارة؛ لأن الصلاة قائمة على الطهارة طهارة الجسد والروح وطهارة اللسان؛ لأن اللسان القائل بكلمة الله عز وجل لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يُحيي ويُميت وهو على كل شيءٍ قدير. إن الصلاة هي الإفادة الوحيدة في هذه الدنيا والإنسان بدون الصلاة بدون قواعد أو مبادئ أو أخلاق؛ لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والصلاة عماد الدين هي أصل الهدوء والمحبة بين البشر، هي كل شيء يدعو إلى الخير.

الصلاة دائمًا لله وحده والدعاء للآخرين لأنه الله سبحانه وتعالى. نصلي من أجل الله، وندعو الله أن يغفر لنا وأن يهدي من يشاء.

(٩) الدعاء بالنسبة لي هو التقرب من الله عز وجل في كل وقت. هو الخشوع الذي يملأ القلب عند الوقوف بين يدي الله عز وجل وطلب المغفرة والرحمة والستر وقضاء الحاجة منه وإليه وهو على كل شيء قدير، هو الرحمن الرحيم الذي يقول

للشيء كن فيكون؛ فهو بيده كل شيء وهو على كل شيء قدير والقلب يدمى والعين تدمع في الدعاء إلى الله نطلب منه الرحمة والغفران؛ لأن رحمة الله واسعة شملت كل شيء والدعاء يريح القلب ويغسل الإنسان من الداخل ويعرف الإنسان قدر نفسه، وأن الله هو على كل شيء قدير. والدعاء هو الرحمة من الله على عباده والمؤمنين الصالحين ويجوز الدعاء لآخرين ولكل الأمة والإنسان يدعو لنفسه ولأهله ولكل من يحب ولوطنه وأمته ودينه اللهم تقبل دعاءنا.

الدعاء أثناء الصلاة بين الركعة الأولى والثانية وصلاة الفجر وكل الصلوات. والإنسان يصبح قريبًا من ربه عند السجود، ويوجد دعاء ختم القرآن ودعاء الأيام المباركة عند الله سبحانه وتعالى، والأشهر الكريمة مثل رمضان ودعاء الصيام عند الإفطار، والدعاء مقبول عند الإفطار ودعاء المظلوم لا يرد، يمهل ولا يهمل، ودعاء قضاء الحاجة ودعاء اليسر والفرج على الإنسان والستر والتوفيق والدعاء من السنة مذكور ومن القرآن.

(١٠) أما بالنسبة إلى اللقاء بين مؤمنين صادقين مخلصين من ديانات غير الدين الإسلامي أو أي دين هو إخلاص إلى الله سبحانه وتعالى، والإنسان المؤمن يعامل الآخر أيًا كان دينه بقلب مؤمن يحمل الحب إلى الله ومن لا يهديه الله فلا هادى له".

وقد عرضت هذه الإجابات بموافقة صاحبتها؛ لأن هذا النص ليس "رسالة" ولكن إجابة عفوية دون أي ادعاء (بل إنها تعتذر لأن أسلوبها ليس على مايرام!) تحاول أن توصل خبرة وتعبر عما يعيشه مؤلفها في واقعه المعيش. ولدي انطباع بأن هذا النص مع كونه تعبيرًا ــ لشخص واحد ــ مما لا يعطي لنا الحق في تعميمه ــ يمثل بصورة جيدة خبرة عدد لا بأس به من المسلمين المتدينين والأتقياء. ومن الممكن بالطبع أن نجد أنماطًا أخرى من المؤمنين الذين يؤدون الصلاة بصورة شكلية وشرعية وأحيانًا مظهرية. وهدفي هنا ليس تقديم دراسة سوسيولوجية عن الممارسة الدينية الإسلامية، ولكن أن أجعلكم تشعرون كيف يمكن للصلاة عمليًا أن تكون أرضًا للقاء ؟

ومما يثير انتباهي أولاً هو أهمية الصلاة الطقسية في حياة كاتبة الإجابة. وألاحظ أن هذه الصلاة الإسلامية الطقسية في حياتها ليست عملاً شكليًا، ولكنه عمل يتملك كل

قلبها، وهو ما يظهر من خلال العلاقة التي تقيمها الصلاة الطقسية والدعاء. وألاحظ أيضًا في هذه الخبرة دور العلاقة مع الله من جانب ومن جانب آخر التأثير الذي تمارسه على حياتها. وأنا أظن أنها خبرة يمكن لنا نحن المسيحيين أن نعترف بها ونحترمها ونقدرها بعمق مع ملاحظة خاصيتها الإسلامية بالطبع، ولا يعني ذلك أي حكم بالقيمة سلبًا أو إيجابًا. نجد في النص انعكاسات قوية للقرآن، وكذلك الخصوصية والحساسية الإسلامية في الإيمان بالله، الله الحي "الذي نعبده سويًا".

وهناك أشخاص آخرون، حدثتهم عن هذه الأسئلة، تطوعوا للإجابة عنها. ولما لاحظت إلى أي مدى يسمح لي ذلك باكتشاف بعد غير معروف بما فيه الكفاية، وهي خبرة الصلاة لدى بعض المسلمين، وبالتالي جانب مهم من علاقتهم مع الله، بدأت في أن أطلب من عدد أكبر ورضى أغلبهم بسرور. وهذا يفترض بالطبع علاقة ثقة؛ لأن هؤلاء الأشخاص يصرحون هنا بشيء من حياتهم الحميمية. ولهذا فأنا يمكن لي أن أتفهم أن شخصًا قال لي في البداية أنا مستعد للإجابة، ثم بعد ذلك قال: "لم أستطع الإجابة عن هذه الأسئلة".

وأجابت إحدى السوريات، حاصلة على شهادة من كلية الشريعة بدمشق، وتعد رسالة الدكتوراه في مصر، بعمق وصراحة وشكرتني على طرحي هذه الأسئلة؛ لأنها سمحت لها باكتشاف جوانب من خبرتها الروحية لم تكن واعية بها. وقالت لي بعد ذلك: "وأنت إذن، ما هي خبرتك مع الصلاة؟" بالطبع أجبتها بنفس الصراحة. وبعد قراءة إجاباتها تحدثت إليها تليفونيًا لأشكرها، فقالت لي حينئذ: "هل بدا لك هذا خبرة مقبولة أم ينقصها شيء؟" ثم قالت لي: "بالتأكيد هناك فروق مهمة بين الإسلام والمسيحية، ولكن المهم في النهاية هو الصدق والإخلاص أمام الله. وأنا أرى أنك تسعى لخدمة البشر. ولهذا فأنا مقتنعة أننا يمكن أن نلتقي سويًا في الجنة". وعليَّ أن أعترف أن مثل هذه الإجابة قد أثرت فيَّ بعمق.

وسوف أقدم هنا إجاباتها:

إجابة مشتركة للأسئلة ١، ٢، ٣

"قبل كتابة هذه السطور ربما لم أفكر بدور الصلاة في حياتي مع أنني كنت أذكـر دومًا ما تعلمته من أن الصلاة هي الصلة بين العبد وربه، وكنت أتمنى دومًا أن تزخر حياتي في يوم من الأيام بتجليات وخشوع أسمع عنهما وربما لم أحسهما، لكنني وبعـد أن عرض على السؤال د. كرستيان أفكر جيدًا في مكانة الصلاة في حياتي. واعتبرت أولاً أن الإجابة هي: أن الصلاة فرض أؤديه مخافة العقاب ورجاء الثـواب.. لكننـي تركت نفسي أفكر بالأمر أطول مدة ممكنة وأنتظر نفسي حتى تفاجئني بالجواب الحـق عن هذا السؤال. وبالفعل وجدتني أكتب هذه الكلمات أثناء قراءاتي لرحلة عبـدالوهاب المسيري الإيمانية فاكتشفت أن الموضوع عندي أعمق مما تصورت.

اكتشفت أن الصلاة بعمومها مصدر راحة وطمأنينة بالنسبة لي؛ إذ إن هذا الفعـل المتكرر خمس مرات يوميًا يعطيني يقينًا بوجود خالقي، وأنني على موعد معه في كل صلاة أردد فيها الآيات والتسبيح والتمجيد، وعلاوة على ذلك لا أنسى أن أفـرغ فـي سجودي كل ما أتمناه وأرغبه من دعوات لديني ودنياي، لنفسي ولمن حولي فيشعرني دعائي بالراحة؛ لأن أكثر ما أطلبه ليس تحقيقه بيدي ولو لم يكن لـدي هـذا المنفـذ بالدعاء لشعرت بالإحباط ؛ فمن الصعب أن يعيش الإنسان ضمن حدود المادة، ويعلـم أنه ليس له إلى أكثر ما يريده من سبيل ، بينما عندما يعيش المرء في رحاب الإيمـان ويعلم أن الله قادر على أن يمنحه كل ما يتمناه مهما عظم ارتاحت نفـسه، وعلـم أن دوره بالنسبة إلى هذه الأمور يقف فعلاً عند الدعاء.

وأنا أؤكد أن معظم أدعيتي أفرغها في سجودي بالإضافة إلى الأوقات المستحسنة شرعًا: بعد الأذان وفي جوف الليل ــ وعقب الصلوات، وهذا الجانـب الثـاني فـي الصلاة وهو الدعاء بعد أدائها مترافقًا مع الاستغفار والتسبيح والحمد والتكبير والتنزيه (سبحان الله ٣٣ مرة الحمد لله ٣٣ مرة الله أكبر ٣٣ مرة، وأخيرًا لا إله إلا الله) فهـذه الدقائق التي أقضيها بالدعاء وأنا جالسة بعد الصلوات تسعدني كثيرًا.

أرجو ألا يُفهم من كلامي أن الصلاة بالنسبة لي هي الدعاء فقط ولأوضـح لـك طرحت السؤال بالعكس ما هو شعوري لو لم تكن هناك الصلوات الخمس؟

حقًا لو لم تكن هذه الصلوات المكتوبة لشعرت بفراغ في قلبي كبير، ولأحسست بالغربة في نفسي؛ فأين الذي أعبده؟ ومتى أحدثه؟ وكيف؟... وهل يسمعني.. إلخ. العبادات الأخرى على حلاوتها متباعدة؛ فالصيام شهر في السنة، والحج ربما لا يكون أكثر من مرة في العمر، والزكاة عبادة في المال، وهكذا..

إذًا ما مصدر إيماني المتجدد؟ أو ثقتي بطريقي هذا؟ لِمَ هو معي دومًا؟

لايمكنني أن أنساه لأنني أفكر فيه. صوت المؤذن العذب وكلماته التي تسكرني بحق وأداؤه المتفرد يذكرني بحلول اللقاء، فأطمئن نفسي أنني سأقوم بإذن الله للصلاة. وكلما تأخرت في أداء الفريضة لأسباب خارجة عني ازداد تفكيري بالأمر فلا يهنأ لي بال حتى أؤدي الصلاة فعلاً.

ربما وجود هذه الفريضة لدينا بهذه الكثرة ينسينا أهميتها أحيانًا وحلاوتها على قلوبنا إذا كانت هناك مشقة في أدائها عندما نكون خارج المنزل في قضاء بعض الأمور. ولكن حقًا الحياة بدونها مرعبة، وإنني أجد نفسي أحمد الله الآن عليها كثيرًا.

وأشكر لك د. كريستيان تساؤلك الذي دفعني للحوار مع نفسي.

٤ـ لا أتصور أن أقوم للصلاة وأنا أرتكب الذنوب والكبائر والكثير من الصغائر؛ فأنا لن أحترم نفسي ووقوفي للصلاة بين يدي ربي بعد ارتكابي لشيء من ذلك والعياذ بالله. حتى ما صغر من الذنوب فإنني أتذكرها تمامًا حال وقوفي للصلاة فتشعرني بالخجل، وكأن الله سيحاسبني في هذه اللحظة بالذات. وهذا ما يذكرني بقوله عليه الصلاة والسلام "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر كان كمن لا صلاة له"(أو كما قال).

٥ـ إن قصدت التطور الذي يتبعه الاستقرار فأعتقد أن صلاة الليل عندما يمكنني الله منها وإحياء ليالي رمضان أوفق فيها أكثر من غيري فتشعرني بالسعادة بشكل أكبر من الفروض المتكررة، وقد يحدث هذا في بعض الفروض أحيانًا لأدائها بمكان ما أو في وقت ما، ولكن دونما استقرار في ذلك.

٦ـ إن كنت تقصد أهمية فرضية الصلاة للآخرين فهي مهمة للجميع بنفس الدرجة، وإن كنت تقصد أهمية صلاتي لغيري، فأنا عندما أصلي أذكِّر الآخرين

بخالقهم وواجبهم نحوه فيكون سلوكي أبلغ من كلامي لو رغبت بتذكيرهم بذلك، ثم إنها عنوان لشخصيتي من فكر وسلوك.

٧ــ إن الله كثيرًا ما يرحم الناس بأعمال صالحيهم، والصلاة عنوان الصلاح، ثم إني لا أعتقد أن الله يقبل دعاء من لا يصلي، فكيف أفيد الآخرين بدعائي إن كنت لا أصلي أصلاً!

٨ــ مع الوضوء أتخلص من ذنوبي التي أتخيلها تسقط عني مع قطرات الماء قيل عنه ذلك وأنا أحس بهذا المعنى؛ لذا فهو ضروري قبل قيامي بين يدي خالقي.

٩ــ أعتقد أن الإجابة متضمنة في السؤال الأول.

١٠، ١٣ــ تلاوة القرآن عمومًا لا غنى عنها، وأنا غالبًا ما أستقر على تلاوة جزء في النهار. ومن محاسن التلاوة:

ــ السرور الذي يدخل قلبي أثناء تجويد الآيات القرآنية.

ــ الوقت الذي أقضية في التلاوة يضفي السكينة على نفسي، وهو عادة ما يكون مع بداية يومي كالزاد الذي لا غنى عنه.

ــ لذا من الجميل أن يجمع المرء إلى محاسن الصلاة تلاوة القرآن.

١١ــ أداوم في الصلوات على قراءة سورتي الرحمن والواقعة، وآية الكرسي وقصار السور وسورة يس عند التنقل.. هكذا غالبًا.

١٢ــ وراء الصلاة عقيدة متكاملة والناس ذوو الاعتقاد الواحد يتقاربون، وهناك معنى آخر للارتباط اليومي المعاش يتمثل في صلاة الجماعة.

١٤ــ الصلاة فرصة جيدة لأداء كل ذلك؛ فقد أسهو أحيانًا عن أن أشكر الله حال حدوث النعمة (مثلاً) فأندم حين أنتبه لغفلتي فيما بعد. ويخفف في ألمي تذكري أنني في كل صلاة أحمد وأشكر وأستغفر؛ لذا أدعو الله أن تجُبَّ صلاتي ما أنساه في الأوقات الأخرى.

١٥ــ نعم أعتقد أنه يمكن للصلاة أن تقرب بيني وبين مؤمنين من ديانات أخــرى تؤمن بالله على ألا يكون فيها ما يخالف عقيدتي صراحة.

من الواضح أن للجانب العاطفي في خبرتها مكانًا مهمًــا دون أن يمثــل شــرطًا مفروضًا على الصلاة؛ إذ إن ما تعتبره أمرًا من الله له الأولوية على المشاعر والعزاء الروحي. كما يتبين أيضًا معنى بارز للخطيئة ووعي أخلاقي راق. إن صلاتها تبــدو منفتحة على الآخرين، بمن فيهم المؤمنون غير المسلمين. وعلى شرط ألا يكون فــي ذلك إهانة للإيمان بالله حسب تعاليم الإسلام. وفي العلاقة معها أشعر أنها في آن واعية جدًا، ومنفتحة جدًا مع انشغال كبير بالحقيقة.

مثل هذه الخبرات تجعل من إمكانية أن تكون الحياة الروحية أرضًــا للقــاء بــين المسلمين والمسيحيين ليست بالنسبة لي اعتقادًا نظريًا ولكن واقع معيش.

ولقد لامني أحدهم على أنني لم أطرح أسئلة عن الصعوبات في الصلاة، ومع ذلك بعض عناصر هذا الجانب تأتي أحيانًا عندما يتحدث الأشخاص عن تطــور خبــرتهم بالصلاة. ومن جهة أخرى لا أشعر أن لدي الحق في الإلحاح على ذلك؛ فقــد يــشعر الآخرون بقلة احترام. فمثل هذا التناول لا يكون ممكنًا إلا في علاقة ثقــة وصــداقة. ومن الممكن في إطار الحوار أن تأتي لحظة نتطرق فيهــا، من جــانب هذا الطــرف أو ذاك إلى موضوع الصعوبات التي نلاقيها في طريق الصلاة.

من الواضح أن هذه الحوارات حول خبرة الصلاة هي لحظات مميزة من اللقــاء الروحي. علاوة على ذلك فالبعد الروحي للقاء بين المسلمين والمسيحيين سوف يكــون موجودًا في أغلب الأحيان من خلال ضروب الحوار والتعاون فــي جميــع مجــالات الحياة المشتركة دون أن نحتاج إلى التصريح به. إن اللقاء في الله يحقق تلقائيًــا فــي نهاية الأمر، بحضور سلوك الإيمان في كل العلاقات المعاشة، الانتقال ــ الذي يجــدده في كل مرة كل واحد منا ــ من الإيديولوجية إلى الإيمان.

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو معرفة ما إذا كان بإمكاننا أن نلتقي **في** الصلاة. وهناك الكثير مما يقال حول هذا الموضوع، ولكنني سوف أكتفي بالتعبير عن بعض الاعتقادات المكتسبة من الخبرات العينية. أولاً ما يبدو لي أن له الأولوية فيما يخص اللقاء في الصلاة هو ما لا يكون باديًا للعيان بصورة كبيرة، ويكون قريبًا من الحياة اليومية. إن مجرد الاعتراف بأننا "معًا أمام الله" هو أصلاً فعل للعيش المشترك في الانفتاح على الله وانفتاح كل واحد على الآخر.

ثم يمكن لكل واحد أن "يحمل" الآخر أمام الله في صلاته، حتى أثناء أداء صلاته الطقسية المسيحية أو الإسلامية. من هنا يكون هناك محل لصلاة واقعية لشفاعة متبادلة.

إن لقاءً في الصلاة يمكنه أن يتحقق أيضًا من خلال المشاركة في الصلاة الطقسية للآخر، دون الاشتراك بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولكن بأن يكون المرء في وضع المشاهد المتحلى بسلوك يتسم بالاحترام وبحضور مصحوب بالدعاء.

في بعض اللقاءات الشخصية، وهي ربما ليست متواترة، فهي قد تحدث في لحظات مهمة في الحياة ـــ لحظات اختيار مهمة، أو مناسبات فرح غامر أو على العكس مناسبات ألم ومعاناة، يكون هناك بالتأكيد محلّ لأن نلتقي سويًا أمام الله، ونترجم ذلك متوجهين بأحاديث إلى ربنا من قلوبنا جميعًا.

أخيرًا في بعض اللقاءات الجماعية، توجد إمكانية لأن نفتح سويًا مجالاً للصلاة. وتعتمد الصيغة كثيرًا على نوعية الأشخاص الحاضرين. وهناك أشياء مجدية قد اقترحتها الهيئات المعنية بالحوار وتم تجميع دواوين مكونة من نصوص للأدعية الإسلامية والمسيحية (أو أيضًا نصوص تأتي من أديان أخرى). وهنا أيضًا ليس المهم هو ما يكون استعراضيًا، ولكن حقيقة اللقاء، أي ما فُعل وما قيل، تعبر عن واقع نوعية اللقاء الذي يحياه المشاركون (وليس المشاهدون!).

ولقد سبق لي ان ذكرت الصلاة المشتركة التي كنا نلقيها معًا في مجموعتنا الإسلامية– المسيحية بالقاهرة (الإخاء الديني)، والتي ألفها أحد أعضاء المجموعة(١٧).

هناك دائمًا إمكانية للاستماع المشترك بإجلال واحترام لكل النصوص المقدسة لدى الجانبين. ويذكرنا هذا باللقاءين الدينيين اللذين تما في مدينة أسيزى **Assisi** (في ٢٧ أكتوبر ١٩٨٧ و٢٤ يناير ٢٠٠٢) اللذين دعا فيهما يوحنا بولس الثاني ممثلين لأديان مختلفة أن يصلوا جميعًا من أجل السلام. ولا توجد صلاة مشتركة بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن كان الكل مجتمعًا في نفس المكان – أسيزى – وفي نفس الزمان من أجل الصلاة، كل ديانة وكل طائفة حسب طريقتها، ولكن لنفس القصد: السلام. وبوجه عام في الصلاة المشتركة بين المسلمين والمسيحيين يستحسن عدم استخدام النصوص المخصصة للطقوس والصلوات الشرعية في كلا الدينين، وذلك لتحاشي كل شبهة في التوفيق، ولتفادي أن نصدم بلا جدوى الحساسية الدينية لبعض المشاركين (أو لمن يعلمون باللقاء بعد حدوثه!). وفي المقابل يمكن الإفادة بصورة مجدية من النصوص غير الطقسية المباشرة لكل تراث في كل دين. والارتجال الشفوي ليس مستبعدًا، ولكن يقتضي توفر الحكمة لمن يحاولونه، وخصوصًا أن يكونوا قادرين على مراعاة حساسية الجميع.

وبالتالي، فمن المهم أن يكون للكلمات والسلوك في حياة المشتركين وطوائفهم مصدرًا، ومن جانب آخر من المهم أن تساعد في بناء شيء مستمر، وتحبذ نوعية أفضل للعيش معًا في المجتمع.

بفحص الصور التي يمكن للمسلمين والمسيحيين من خلالها أن يلتقوا في الله، توقفنا طويلاً عند بُعد الصلاة. مع ذلك فإن هذا اللقاء على المستوى الروحي للإيمان والصلاة ينبغي أن يرتبط ارتباطًا حميميًا باللقاء في الحياة الواقعية في المجتمع. ولهذا ينبغي أن نأخذ في الحسبان على الأقل بعض جوانب هذه الحياة المشتركة بين المسيحيين والمسلمين فى المجتمع.

الهوامش

(١) من الممكن أن نستمع من الجانب المسيحي إلى الآتي: "مسلمون ومسيحيون، نحن ليس لنا نفس الإله"، بالرغم من تأكيدات معارضة ومهمة من المجمع الفاتيكاني الثاني، وكذلك وثائق بابوية وغيرها، وكذلك مجلس الكنائس العالمي. ومن الجانب المسلم نجد لدى البعض أيضًا تحفظات مشابهة في الاعتراف بهذه الهوية الإلهية. وما يبين ذلك ما حدث عام ١٩٧٨ في محاضرة الأب جورج قنواتي، والتي كان عنوانها: "إيماننا المشترك بالله بوصفه مصدرًا للتعاون الثقافي والاجتماعي"، وكان هناك شيخ أزهري مهم حاضرًا ولم يقدم أي اعتراض. رغم ذلك، بعد موعد هذه المحاضرة بفترة نُشِر مقالٌ في مجلة الأزهر نقد فيه بعنف عنوان المحاضرة وفكرتها قائلاً إن إله المسيحيين أقرب للوثنية منه إلى الإسلام. ومع ذلك فإن أغلب الشخصيات الإسلامية تتحدث عن الله بوصفه مشتركًا بين إيمان المسلمين والمسيحيين. وفي مصر فإن صيغة مثل "باسم الله الذي نعبده جميعًا": شائعة بما فيه الكفاية في الاجتماعات التي نريد أن نبين فيها أن المسلمين والمسيحيين موجودون فيها معًا. وفي الحياة اليومية العادية يتحدث الجميع بصورة تفترض ضمنيًا الإيمان المشترك بالله. والحال أن ما يعيشه عامة الناس هو قرينة مهمة على حقيقة الواقع.

(٢) هرطقة أريوس، كاهن سكندري، كان ينكر ألوهية المسيح، وأدانه مجمع نيقيا في عام ٣٢٥.

(٣) فكرة أن القرآن يمكن أن يكون قد تأثر بعناصر من تراث العهد المقدس — عبر مختلف أشكال اليهودية والمسيحية — هو أمر مألوف في المقاربات غير الإسلامية للقرآن بالنسبة لأغلب اللاهوتيين المسيحيين اليوم، فإن مثل هذه الفرضية لا تتعارض مع الطريقة التي يفهمون بها الوحي. ولكن هذه الطريقة في فهم الوحي القرآني لا تقبلها الغالبية العظمى من المسلمين، والذين بالنسبة لهم يكون القرآن هو كلام الله، أملاه على محمد الملاك جبريل، وهو آتٍ مباشرة من الله دون واسطة بشرية وبالتالي دون أي تأثير ممكن. لا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن مكانة القرآن في الإسلام هي نفس مكانة المسيح في الإيمان المسيحي. ومن هنا مدى الحساسية لهذا الموضوع. ومن هنا أيضًا كان هناك سجال دائم حتى اليوم بين علماء الكلام المسلمين، وهو يتعلق بمسألة معرفة ما إذا كان القرآن قديم أو خلق في الزمان. وفي المقابل يقبل المسلمون تأثير تراث العهد المقدس على الروايات التي ترد في التراث الإسلامي حول الشخصيات الواردة في القرآن.

وهي روايات يطلق عليها عادة "إسرائيليات" والإسلام الحديث يتخذ بالأحرى موقفًا نقديًا من هــذه الروايات.

(٤) الفصل الثاني، رقم ١٦.

(٥) في الاستقبال العام يوم ٥ مايو ١٩٩٩.

(٦) يرى البعض فيه قاعدة "للاهوت تحرير" حقيقي. ومن المهم أن نلاحظ أنه منذ حوالي عشرين سنة اهتم عدد من المسلمين بلاهوت التحرير، وأمكن إجراء عدة لقاءات بين مسلمين ومسيحيين حــول هذا الموضوع متساءلين عما إذا كان هنا أرض تسمح بالبحث والعمل المشترك.

(٧) الشهادة المضادة يمكن أن تكون أكثر مدعاة للدهشة. عندما درست في أطروحتي تفسير المنــار للقرآن الكريم، وهو التفسير الذي كتب في مصر في بداية القرن العشرين بقلم المــصلح الكبيــر محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وتلميذه السوري محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٩٥)، رأيــت فقــرة يهاجم فيها رشيد رضا عمليات التبشير المسيحي بين المسلمين. ويقــول إن المــسيحيين يقومــون بالدعاية لدينهم قائلين إنه دين المحبة، لكنهم منافقون. ثم يذكر بعد ذلك فقرة من إنجيل لوقا، فــي الفصل السادس يقول فيها: "أحبوا أعداءكم، وأحسنوا لمن يبغضونكم، وباركوا لاعنيكم..."، ثم يقول رشيد رضا: "أشيروا إلى المسيحيين الذين يضعون هذه الكلمات موضع التطبيق. حتى هم أنفــسهم لا يؤمنون بها". بالطبع إن الرد على مثل هذا الاتهام لا يكون بالكلام، ولكن من خلال ما يعــاش عمليًا وليس يعاش بغرض الدعاية، ولكن فعلاً بالحب. هنا فقط تصبح الإجابة على هــذا التحــدي مسابقة روحية وليس إشكالاً أو صراعًا أو مجرد منافسة.

(٨) هذا الطقس يتضمن كلامًا وحركات وتلاوة نصوص قرآنية ـــ حسب الاختيار ـــ ولكنه يتــضمن أيضًا دائمًا الفاتحة، وهي تعادل في الإسلام قولنا "أبانا الذي في السموات" في المسيحية.

(٩) في الخطاب الديني الإسلامي كلمة "عبد" هي الكلمة المعتادة للإشارة إلى الإنسان، والمقصود هنا بالطبع "عبد الله".

(١٠) إنني أستخدم كلمة "قلب" للدلالة على كلمة "وجدان"، وهي تدل على الشعور العميق والمعرفــة بالحدس والخبرة.

(١١) "تدعوُ"، الفعل مرتبط بالمصدر "دعاء".

(١٢) هما الصفتان الموجــودتان في البسملة (الرحمن الرحيم) التي تبدأ بها كل ســورة من القــرآن (إلا واحدة) وكذلك كل صلاة وكل حديث وكل رسالة وكل فعل ذي أهميــة معينــة فــي حيــاة المسلمين.

(١٣) صيغة قرآنية.

(١٤) الكلمة العربية "أمة" تترجم عادة بكلمة nation، ولكنها كلمة ملتبسة جدًا؛ لأنها يمكن أن تكـــون لها دلالة أساسًا دينية (الأمة الإسلامية أو أمة الإسلام)، ومعنى مختلط ــ ديني ومدني فـــي آنٍ ــ عندما نتحدث عن "الأمة العربية" وأيضًا عن "الأمة المارونية" أو "الأمة القبطية"، ثم معنى أساسًـــا مدني عندما نستعمل نفس الكلمة للإشارة إلى "الأمم المتحدة". والتمييز بين المعنى الديني والمـــدني ليس دائمًا محسومًا في ذهن من يتحدثون عن الأمة.

(١٥) الركعة وتعني الانحناء، ولكنها كلمة مستخدمة للإشارة إلى مجمل الحركات المكونة من ركعـــة وسجدتين، وهي عناصر طقسية في الصلاة، وكل صلاة يختلف عدد الركعات بها.

(١٦) صلاة الفجر هي أولى الصلوات الخمس.

(١٧) انظر الفصل الأول، ص ٣١.

الفصل الخامس

معًا في المجتمع

لقد تحدثنا عن اللقاء والحوار، وعن لقاء يمكن أن يمتد حتى يتضمن العمق السحيق للشخص، حتى علاقته مع الله. ومع ذلك فهذا اللقاء ليس في مجال مجرد، إنه لقاء بين أشخاص يعيشون في مجتمع، وينتمون لجماعات، ويعيشون كل أنواع الروابط والانتماءات الجماعية. هذه الحياة في المجتمع هي الخلفية والإطار الملموس والأساس والمحصلة لكل خطاب حول اللقاء. كل ما رأيناه حتى الآن ينبغي أن يُعاش وأن يترجم ويتحقق في الحياة في المدينة، مع أقران مواطنين مسيحيين أو مسلمين، مؤمنين بدين آخر أو غير مؤمنين. التحدي الكبير الموجه لنا هو معرفة كيف يتمكن المسلمون والمسيحيون من الوجود معًا — في تعاون حقيقي ومخلص مع آخرين — في خدمة بناء الجماعة الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالجماعة الوطنية أو بالجماعة الإنسانية العالمية (وكل المستويات البينية). ويدعو المجمع الفاتيكاني الثاني في نهاية النص المتعلق بالمسلمين في الإعلان المخصص للكنيسة والديانات غير المسيحية، المسلمين والمسيحيين إلى التعاون من أجل مجتمع عادل: "المجمع يهيب بهم [...] أن يحافظوا معًا، من أجل البشر، على العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلام والحرية".

وما إن يتعلق الأمر بحياة المسيحيين والمسلمين في المجتمع، حتى نلمس التنوع البالغ في أنماط تعايشهم المشترك بحسب تنوع المجتمع وحسب نسبتهم وأصولهم. وعناصر مثل الأغلبية أو الأقلية، الأصليين أو النازحين، والهوية أو الاختلاف في العرق، ودرجة التعليم والثقافة، تؤدي دورًا رئيسيًا. وعندما تحدثنا عن السياق الاجتماعي للقاء والحوار بين المسلمين والمسيحيين قمنا بتحليل تأثير هذا التنوع. ومن

الصعب إبداء ملاحظات صالحة لكل الأوضاع ــ وهنا أيضًا سوف أنطلق من بعض الأوضاع التي تمكنت من معرفتها، لكي أوضح بعض الدروب من أجل بناء المستقبل.

الأحكام المسبقة المتبادلة

ولكي نعرف كيف نلتقي من أجل أن نبني معًا المجتمع، يبدو لي أنه من الضروري أولاً أن نتناول ونتجاوز بعض الأحكام المسبقة المتبادلة، التي يمكن أن تشكل خطرًا على البناء المشترك للمجتمع. هذه الأحكام المسبقة تولد مخاوف تكون بدورها مصدرًا للخوف وبالتالي للنبذ، نبذ يصير بسهولة حلقة مفرغة من النبذ المتبادل. والأساس الأول لهذه المخاوف والأحكام المسبقة خطآن فادحان من هذا الجانب أو ذاك، أشرنا إليهما. ويمكنهما أن يطيحا بكل حوار. وهذان الخطآن هما التعميم أولاً ثم الخطأ المترتب عليه وهو "النزعة الجوهرية". فهناك ميل لدى بعض المسيحيين إلى اختزال الإسلام إلى جوهر واحد ثابت، والميل المقابل لبعض المسلمين لاستخدام مصطلح "المسيحيين" مرادفًا في الغالب لمصطلح "الغرب (منظورًا إليه بوصف كتلة صماء بلا تباين فيها). وعندما أستخدم مصطلح "أحكام مسبقة" لا يعني ذلك أن هذه الأحكام تفتقر إلى أساس واقعي، ولكن عملية التعميم وإخراج الإشكاليات من سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي يمكنها أن تنتج أخطاء في التقدير.

ومن بين الأحكام المسبقة والتبسيطية لدى الكثير من المسيحيين ــ ولدى الكثير من الغربيين غير المسيحيين ــ سوف أذكر الأحكام التالية:

"مفهوم المجتمع مختلف بين المسيحيين والمسلمين بصورة لا يمكن اختزالها في الواقع، فبينما يتحدث المسيحيون (وغيرهم) عن "المجتمع المدني" يتحدث المسلمون عن "المجتمع الإسلامي" وهكذا فبالنسبة إليهم الأمة الإسلامية لها الأولوية على الأمة التي تكوّن الوطن. وحيث تكون الأرض بالنسبة للمسيحيين هي "أرض البشر" يقسم المسلمون الأرض إلى "أرض الإسلام" من جانب و"أرض الحرب" من جانب آخر و/ أو ــ أحيانًا ــ "أرض العهد". وحيث يتكلم المسيحيون عن "مواطنين" يستمر المسلمون في الحديث عن "الذميين". وحيث يتحدث المسيحيون عن الحقوق الطبيعية وحقوق

الإنسان (ومن بينها الحق في تغيير الدين) يتحدث المسلمون عن التسامح (الذي يستبعد الردة عن الإسلام، ويفرض عليها عقوبة قد تصل، بحسب المؤلفين والنظم السياسية والمجتمعات والثقافات إلى عقوبة الإعدام)".

"وسوف نسمع أيضًا عددًا من المسيحيين يرون الإسلام ملتبسًا: في الفقه الإسلامي هل يمكن لغير المسلم أن يكون ذا سلطة على المسلمين؟ وبالنسبة لأسئلة كثيرة مهمة يشعرون بأنهم ضائعون بين كمية من الفتاوى والفتاوى المضادة. ما حقيقة مفهوم "الجهاد" (والذي يعني حرفيًا: جهد، تفانٍ، كفاح) وفي أي ظروف وبأية درجة يتضمن العنف؟ وأمام التنوع الكبير في المذاهب والآراء والنظم وفي غياب "مرجعية مذهبية" وسلطة معترف بها عمومًا يؤدي هذا إلى أسئلة أكثر جذرية: كيف يمكن أن نعرف أي إسلام هو الحقيقي والصحيح، وأي صور أخرى من الإسلام تمثل انحرافًا عن الإسلام الصحيح وخيانة له؟ وإلى أي مدى يعد الإسلام قادرًا على أن يتجدد ويندمج بالتالي في العالم الحديث؟ وما إمكانياته في أن يقبل تجديدًا في التفسير القرآني؟"

"وفي النهاية نستمع للعديد من المسيحيين يقولون (بلا أي تباين أو اختلاف): "المسلمون" عدوانيون، عنيفون (عنف بدني أومعنوي) متعصبون، ويمارسون التمييز ضد المرأة وأيضًا ضد المسيحيين واليهود، ويوحدون بينهم وبين المشركين أو "الكفار"، ويقتلون المرتدين عن الإسلام، ولا يمنحون أي اعتراف قانوني بغير المؤمنين".

في مواجهة هذه الأحكام التي يطلقها كثير من المسيحيين وكثير من الغربيين هناك أحكام ومخاوف موجودة لدى المسلمين ليست أكثر رأفة.

"المسيحية — وعلى الأقل المسيحية الغربية حيث إن المسيحية الشرقية أكثر تواضعًا وابتعادًا عن السلطة — لا تتميز عن السياسة الغربية، وذلك منذ قرون طوال، وخصوصًا من خلال الاستعمار. إنها تغذي عداء للإسلام والمسلمين منذ عصر الحروب الصليبية. ومنذ عهد الاستقلال بدأت الأشكال تتغير، ولكن الجوهر ظل كما هو. المسيحية الغربية تعد الإسلام عدوها الأكبر، وخصوصًا بعد اختفاء الخطر

الشيوعي. ولا تتوقف عن القيام بهجوم تبشيري كبير ضد الإسلام، وخصوصًا في أفريقيا، وفي الغالب يكون مموهًا في صورة خدمات إنسانية وعروض للحوار". "تسعى المسيحية الغربية لتغيير طبيعة الإسلام من خلال كل تدخلاتها في العالم الإسلامي، ومؤخرًا بمحاولتها أن تفرض على الأمم الإسلامية تعديلات في مناهج التعليم الديني الإسلامي، على جميع المستويات (وهو ما لا تسعى على الإطلاق في فرضه على حليفها الإسرائيلي). المسيحية ترفض الخصوصية الإسلامية، وتنكر على المسلمين الحق في أن يكون لهم مشروعهم المجتمعي وهو الشريعة، وهي جزء لا يتجزأ من هويتهم. في حين أن الإسلام بمشروعه المجتمعي وقيمه التي يريد الدفاع عنها يسعى إلى الحفاظ على مكان الله في المجتمع، ويقاوم الإغواء المادي الغربي، ويقدم مرجعية متعالية لنظام القيم".

هذه الأحكام التي نجدها لدى الكثير من المسلمين المعاصرين، تضاف إلى الأحكام والاتهامات التقليدية التي تتعلق بالمسيحيين (وفي أغلب الأحوال باليهود أيضًا):

"إن المسيحيين باعتقادهم أن عيسى ابن الله قد وقعوا في "الشرك بالله"، أي في خطأ تصور "شركاء" لله، فيما يشبه تعدد الآلهة. وفي الوقت نفسه يمثل الإكليروس شكلاً آخر من "الشرك" عندما يعطي للبشر تحكمًا وسلطة لا تليق إلا بالله، كما أنهم بالإضافة إلى ذلك "حرفوا" كتبهم المقدسة سواء بتزوير النص أو بتقديم تفسيرات خاطئة[1]. وأصبح المسيحيون، بواسطة هذه الانحرافات كفارًا[2]. إن نبوة محمد، بالنسبة لبعض المسلمين، بديهية لدرجة تجعل من رفض المسيحية الاعتراف بها دليلاً دامغًا على سوء نيتهم.

قطع الدائرة المفرغة من الحذر المتبادل

حتى نكون قادرين على أن نبني معًا مجتمعنا علينا أولاً أن نكسر هذه الدائرة من الاتهامات والاتهامات المضادة وتأسيس قاعدة من الثقة المتبادلة التي لا تستبعد الصراحة ألبتة بل على العكس تسمح بها، لتناول كل المخاوف والأسئلة المتبادلة بوضوح.

ولا نستطيع أن نتناول هنا بعمق كل الأسئلة المثارة من خلال هذه النظرات التي يكمن خلفها الحذر، وسأكتفي ببعض الملاحظات التي تبدو لي مهمة.

فيما يتعلق بالاتهامات التي يوجهها المسلمون للعقائد المسيحية؛ فليست صفحات هذا الكتاب هي المكان المناسب لمناقشة محتواها. ولكن ما أتمناه من أجل خيرنا جميعًا، مسلمين ومسيحيين، هو أن نتمكن من الخروج للأبد من هذه الحلقة من السجال المهين والعقيم، الذي لا يليق بالإيمان. ينبغي أن نتوصل إلى تقديم تفسير عقائدي متبادل، يتجاوز الصورة الكاريكاتورية، ويتم في إطار احترام الآخر المختلف، وبصورة تجعل كل فرد يتعرف على نفسه فيها، ويشعر أنه يحظى بفهم واحترام عقائده الإيمانية.

من بين الأسئلة التي تمس الحياة في المجتمع مباشرة سوف أعرض بعض تأملاتي حول تلك التي تتميز بأن لها تأثيرًا كبيرًا على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين اليوم. هناك أولاً المسألة التي تتناول العلاقات بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. ولقد سبق لي أن أكدت أننا تدريجيًا لم نعد بإزاء مجتمعين منفصلين، مسيحي من جانب ومسلم من جانب آخر، ولكن الإسلام والمسيحية على العكس، والمسلمون والمسيحيون يجدون أنفسهم متداخلين بعضهم في بعض. وإذا كان العالم الإسلامي يعرف أصلاً منذ زمن طويل تعددية في المواقف فيما يخص العلاقات بين الدين والمجتمع والدولة، فإن التداخل المتزايد للمسلمين في مجتمعات غير إسلامية متباينة فيما بينها قد دعم هذا التنوع. وعلاوة على ذلك، إذا لم يكن من السهل على المسيحيين قبول الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (وليس مقبولاً حتى الآن من الجميع!) عندما ننظر إلى المسيرة التي قطعتها المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة منذ قرنين، فليس غريبًا أن نجد مختلف المواقف المسلمة في بحث دائم وحركة مستمرة.

تقسيم الأرض إلى "أرض الإسلام"، و"أرض غير إسلامية" ليس معطية قرآنية ألبتة. لقد تمت بلورته في لحظة معينة من التاريخ، خلال القرن التاسع الميلادي، عندما تشكلت المدارس الفقهية المختلفة في الإسلام، ولقد عرفت هذه المدارس اختلافات فيما بينها فيما يتعلق بالعلاقات الملموسة بين المجتمعات الإسلامية

والمجتمعات غير الإسلامية. ومع الاختفاء التدريجي للدول الإسلامية القديمة بعد العصر الوسيط فقد هذا التقسيم مع الوقت تأثيره الواقعي حتى وإن بقى موجودًا في الكتب الدراسية للفقه الإسلامي، والأغلبية العظمى من المشرعين المسلمين المعاصرين يعتبرون أن هذا التقسيم لم يعد هناك مبرر لوجوده في الفقه الإسلامي المعاصر ويريدون تعديل الكتب الدراسية لتتكيف مع هذا الواقع الجديد. هذا التقسيم للعالم، والذي أجراه المسلمون ليس واقعيًا على الأرض، ولم يعد مقنعًا للعقول، ومع الوقت صار يقل اعتبار هذا التقسيم مثلاً أعلى حتى لدى الإسلاميين أنفسهم. ومع ذلك فمن المهم أن يتم فعليًا تصحيح نصوص الكتب الدراسية من أجل تفادي الالتباسات. هذا التقسيم للعالم الذي عرفه الفقه الإسلامي له ما يحاكيه في تاريخ الغرب، في بادئ الأمر مع "الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة" ثم بعد ذلك مع المفهوم الغامض ـــ ولكن مزود بشحنة عاطفية كبيرة ـــ وهو مفهوم "العالم المسيحي **la chrétienté**"، وفي الشرق مع فكرة "روسيا المقدسة". وأنا لا أشدد على هذه المحاكاة لكي أنفي الاختلافات بين تاريخ العالم الإسلامي وتاريخ العالم المسيحي، ولكن لكي أخفف من الاختلافات والتعارضات التي قد تميل إلى الحدة والتبسيط.

وأيضًا مفهوم "الذميون" الذي سبق وأن ألغي في عام ١٨٥٦ في الإمبراطورية العثمانية لم يعد مطبقًا في أغلب الدول ذات الغالبية المسلمة[٣] والتي تعترف جميعها بالمساواة أمام القانون لكل مواطنيها. ولقد رأينا أن هناك عددًا من الإسلاميين (أي أولئك الذين يقترحون مشروعًا اجتماعيًا سياسيًا إسلاميًا) يعتبرون أن وضع الذمي لا مجال لوجوده اليوم، وأنه على مستوى القانون الوضعي في الدول الإسلامية لم يعد موجودًا، وأنه يجدر أن يحل محله "المواطنة الكاملة". وكذلك في مسألة العلاقة بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية ينبغي مراجعة الكتب المدرسية التقليدية للفقه الإسلامي حتى لا يبقى هناك التباس يمكنه، بين لحظة وأخرى، أن يصبح خطيرًا. هذه المساواة من حيث المبدأ بين المواطنين المسلمين والمواطنين غير المسلمين لا تمنع من أن تظل هذه المساواة، حتى على المستوى القانوني، غير معترف بها وغير متحققة بصورة كاملة وفعالة. وعلى مستوى الحياة الاجتماعية تبقى غالبًا مظاهر من التمييز وعدم المساواة رغم التأكيد أحيانًا على العكس. ما زال هناك عمل حقيقي ينتظر

الإنجاز. فلتحقيق مساواة فعالة بين المواطنين، مسيحيين ومسلمين وكل من يطمحون بوصفهم مواطنين في دولة سيادة القانون وفي مجتمع عادل يحترم حقوق الجميع، ينبغي أن يعمل الجميع معًا.

وتحقيق هذه المساواة يتطلب في الغالب تغييرًا في السلوك والعقلية بالنسبة للأغلبية (العددية) وكذلك بالنسبة "للأقلية". ولأولئك الذين يشكلون الأقلية العددية نصيبهم من المسئولية أيضًا حين يتمسكون بعقلية الأقلية بدلاً من السعي إلى السلوك بوصفهم مواطنين. فهو إذن تحدٍّ أمام الجميع، مسلمين ومسيحيين وغيرهم؛ حيث توجد جماعات أخرى منخرطة (مثل الهندوسيين والبوذيين في آسيا، أو اللاأدريين في الغرب). وهناك دور له الأولوية يقع على جانب مؤسسات التعليم والتأهيل، القومية والطائفية. هذه المواطنة المشتركة التي نسعى لتحقيقها اليوم تتطلب أيضًا تعبيرًا صريحًا عن المشكلات الموجودة بين الطوائف وبحث مشترك جاد عن الحلول الفعالة وحلول عملية ملموسة تتم بلورتها بمشاركة الكل.

ودون أن أتطرق تفصيليًا لمسألة "المرأة في الإسلام"، يجدر القول بأن تحليلاً جيدًا يمكن أن يبين أن أغلب المشكلات ــ الواقعية ــ ترجع بالأحرى إلى أصول ثقافية (حيث تكون الحدود الحقيقية في الغالب غير دينية!) ثم إلى التعليم أكثر مما ترجع إلى الدين. وفيما يخص النص الديني في هذه المسألة أيضًا، فإنه يسمح بتنوع مهم في التفاسير، والتي يتكاثر عددها مع الوقت. وها نحن من جديد نلمس أهمية التأويل وطريقة فهم النصوص القرآنية.

الشريعة

هناك موضوع حساس يكتنفه الغموض والالتباس وهو موضوع الشريعة. أولاً المعنى الدقيق لهذا المصطلح يطرح مشكلة من الناحية النظرية: هذه الشريعة يتم إرجاعها إلى ما أمر الله به، أي كل تشريع وارد في القرآن وفي نصوص الحديث الشريف الصحيحة. ولكن النصوص القرآنية ذات السمة التشريعية محدودة جدًا، وهي تتعلق أولاً بالعبادات ثم بعد ذلك مجموعة من الضوابط الدقيقة عن الزواج والميراث،

ثم ما هو معروف باسم "الحدود"، وهي عقوبات ــ مشددة ــ مخصصة لبعض الجرائم المحددة، والتي أصبحت في الغالب ــ ولاسيما في العقود الأخيرة ــ علامات على "النظام الإسلامي" سواء لدى من يريدون تحقيق هذا النظام أو من يهاجمونه.

ثم إن التشريع الذي يمكن أن نستخلصه من السنة النبوية هو بالتأكيد أكثر تفصيلاً، ولكن كل شيء يعتمد هنا على عدد الأحاديث والروايات التي يعتبرها المسلم صحيحة؛ لأن السنة غير ملزمة إلا إذا كان هناك اقتناع بصحتها، وبأن معناها لا يحتمل الشك، هذا يؤدي إلى تنوع كبير في المواقف.

وباقي الفقه الإسلامي ــ فيما وراء العناصر الموجودة في القرآن والسنة الصحيحة ــ هو عبارة عن بلورة وتطبيق للشرع الإلهي؛ فالفقه يعني القانون المتبلور. هذا الفقه المقنن والتفصيلي يعد عملاً للبشر وبالتالي، مع كل الاحترام لهم، يسمح بالمراجعة المستمرة. ولقد تبلور هذا الفقه في أربع "مدارس" موزعة على أقاليم العالم الإسلامي. وقال لي أحد كبار الحقوقيين المصريين الكاثوليك وأستاذ للقانون (سليمان مرقص): إن الفقه الإسلامي يمثل واحدًا من الأنظمة القانونية الكبرى المهمة في تاريخ القانون، والذي يمكن الإفادة الكبيرة منه اليوم. ويمكن مقارنته بالأنظمة القانونية العظيمة مثل القانون الروماني والقانون الأنجلو ساكسوني وغيرها. وأحد أهم الالتباسات الكبرى في الفقه الإسلامي هو أن المسلمين وغير المسلمين لا يعرفون كيف يميزون بين الشريعة والفقه، بين ما يعتبر قانون إلهي وبين القانون الذي نعتبره دينيًا، ولكنه إنساني وهو الفقه.

الشريعة نفسها المنظور إليها بوصفها القانون الذي جاء به الوحي الإلهي تتعرض لمناقشات مهمة بخصوص معناها. هل يتعلق الأمر بـ"قوانين" أم بـ"مبادئ أخلاقية موجهة"، بالحقوق أم بالأخلاق؟ وهل يجب اعتبار السياق الاجتماعي والتاريخي حاسمًا في المعنى الذي نفهم به الشريعة أم أنه ليس إلا إضاءة خارجية تمامًا ليس من شأنها أن تحسم أو تحدد المعنى الموجود بالنص؟ في الحالة الأخيرة يطبق النص بمعناه المطلق أيًا كان السياق العملي الآن.

ولهذا نجد اليوم سجالاً كبيرًا حول ما إذا كان من الممكن أن يكون هناك الحق في الحديث عن "تاريخية القرآن" أم لا. ولهذا النقاش تأثير مباشر على المعنى الذي نعطيه

للنصوص التي يبدو أنها تفرض عقوبات محددة لجرائم محددة. ومن جديد نجد أنفسنا أمام المسألة الكبيرة الخاصة بالتأويل وتفسير النص المقدس. مع ذلك، إذا كانت كلمة التأويل قد تجعلنا نفكر في الأبحاث والمناقشات ذات السمة العلمية والنظرية فإن النقاشات التي نتحدث بشأنها ترتبط بمواقف عملية يمكن أن تكون نتائجها خطيرة بل ومأساوية. وهكذا تصف بعض المجموعات المواقف المعارضة لها بأنها زندقة تدخل صاحبها تحت طائلة الكفر، وبالتالي استحالة أن يكون متزوجًا من مسلمة أو حتى يحكم عليه بالموت.

ونلمس هنا مسألة الردة: هل يعترف الإسلام بالحق في الحرية الدينية كما تحددها إعلانات ومواثيق الأمم المتحدة، بما تتضمنه من الحق في تغيير الدين والمعتقد؟ بعض الدول الإسلامية لا تعترف بهذا الحق، وأخرى تعترف ــ أو على الأقل لا تذكر ما يناقض ذلك؛ ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة لا يقبل المجتمع في مثل هذا البلد الحق في تغيير الدين، فهو تغيير يمكن أن يؤدي إلى إعدام المرتد. وفي الواقع لا يوجد إجماع في مسألة الردة ولا حتى على المستوى النظري. وهناك مسلمون يذكرون دائمًا بأنه في التاريخ كان الإسلام (خارج مسألة الردة) أكثر تسامحًا من العالم المسيحي. وهذا صحيح في عمومه. ومع ذلك ففي عالم اليوم لم يعد بإمكان الناس أن يكتفوا "بالتسامح"، ولكنهم يطالبون بـ "حقوق". واليوم يرى عدد من المسلمين أنفسهم ولاسيما المثقفون المتمسكون بحقوق الإنسان، أن الانتقال من "التسامح" إلى الاعتراف الكامل بالحقوق ضرورة ملحة.

ويرى محمد طالبي الذي التقينا به من قبل على صفحات هذا الكتاب، أن اعتراف الدول والمجتمعات الإسلامية بحق الاختلاف في العقيدة أو الحق في عدم الاعتقاد أصلاً ــ كما تعترف بالحق في أن يكون المرء مسلمًا أو يصبح مسلمًا ــ هو أمر ضروري. ويعتبر أن عدم قبول وجود غير مؤمنين أو ملحدين يمثل خطرًا على الدين، لأن هذا يُبقي في داخل الدين على أشخاص لا يؤمنون به، محولاً إياه إلى مجرد

فولكلور، في حين أن وجود غير المؤمنين يمثل تحديًا بالنسبة للمؤمنين، ويجبرهم على "التحقق" من إيمانهم والانخراط فيه بصورة شخصية.

هذا الحق في الحرية الدينية هو بالتأكيد نقطة مهمة وحساسة. وما من شك في أن الإسلام أمامه خطوات يقطعها في هذا المجال، ولكن علينا ألا ننسى ثلاثة أشـياء فـي هذه المسألة. من المهم في البداية ألا نعزل المسألة عـن مجمـع حركـات المجتمـع وتطوراته وحاجاته وما يشمله من أزمات اجتماعية وثقافية وسياسية. ثم بعـد ذلـك، ينبغي الوعي بأن الطريق الطويل الذي يؤدي إلى قبول الحرية الدينية ليس تنـازلاً ولا خسرانًا، ولكنه حق ومكسب للجميع: وهو طريق قطعته الكنائس، ولا سـيما الكنيـسة الكاثوليكية، بمشقة كبرى (فبابا مثل غريغوريوس السادس عشر في القرن التاسع عشر في السياق الذي عاش فيه كان يعد الحرية الدينية "بلاهة"). وأخيرًا علينـا أن نعـرف كيف نحول هذه المسألة، التي غالبًا ما تعاش على أنها "منبت الفتنة" بـين المـسلمين والمسيحيين، إلى أرض للقاء؛ فالأمر يتعلق إذن بالانخراط في ترسيخ هذه القضية معًا ومع مسلمين لديهم حساسية تجاهها بوصفها تحديًا مشتركًا؛ وعلينا أيضًا أن نبين أنـه إذا كان المسيحيون يعملون من أجل الحرية الدينية الكاملة؛ فليس ذلك من أجل البحـث عن معتنقين جدد ينضمون لمجموعتهم، ولكن من أجل ضمان حقوق الكائن الإنـساني أي حقوق كل البشر، من أي موقع كان، وفي نهاية الأمر من أجل صالح كل دين يريد احترام الإنسان.

الجهاد

فلنواصل مع كلمة من الكلمات الأكثر محلاً للصراع في أيامنا هـذه، "الجهـاد"، والذي يعده المسلمون رمزًا للبطولة وروح التضحية من أجل الـدفاع عـن الإسـلام، ويراه غير المسلمين رمزًا للعدوانية والعنف باسم الإسلام. ويرى بعض غير المسلمين أن الإسلام لن يكون مقبولاً إلا في اللحظة التي يتخلى فيها عن مفهـوم الجهـاد. أمـا بعض المسلمين فإنهم يعتبرون أن حرمان الإسلام من الحق في الجهاد يعني إضـعافه وحرمانه من الحق الشرعي في الدفاع عن النفس. فبم يتعلق الأمر باختصار؟ لقد سبق

لنا أن قلنا إن الكلمة نفسها تعني "جهدًا وتفانيًا وكفاحًا". ومن هنا فإن ترجمتها الشائعة [في اللغات الغربية] "بالحرب المقدسة" ليست دقيقة، ولكن هذا التفسير للكلمة لم يحدث مصادفة.

لقد لاقت دعوة محمد في مكة رفضًا عنيفًا تزايد بمرور الوقت، وفي العام ٦٢٢ ميلادية خرج محمد وأصحابه من مكة، وقاموا بالهجرة إلى مدينة يثرب التي أخذت اسم "مدينة الرسول"، وهناك أصبح الرسول حكمًا بين القبائل المتخاصمة، وكذلك قائدًا للأمة. فالأمة التي كانت دينية في البداية، اكتسبت أيضًا كيانًا اجتماعيًا وسياسيًا. هذه الأمة التي مازالت ضعيفة وفي قطيعة مع مكة تحتاج إلى جهاد من أجل أن تدافع عن نفسها وتثبت أقدامها؛ فأصبح الجهاد بالتالي واجبًا اجتماعيًا وسياسيًا ودينيًا. وهو يتضمن آنذاك نصيبًا مهما من الجهد العسكري للدفاع وتأكيد الوجود. وهكذا أصبح "الموت في سبيل الله" في هذا الجهد العسكري هو قمة "الشهادة أو الاستشهاد" (وهناك حديث منسوب للنبي محمد يقول "رهبانية أمتي هي الجهاد"). وهناك فقهاء أضافوا الجهاد ليصبح الركن السادس في الإسلام إلى جانب الخمسة أركان الأساسية.

لقد أدى توحيد محمد القبائل العربية بواسطة دخولهم في الإسلام إلى تحويل هذا الجهد العسكري ـ ولا سيما بعد موت رسول الإسلام (عام ٦٣٢م) إلى غزو ينشر سيادة الإسلام (دون إجبار للسكان على اعتناق الإسلام). وإزاء هذا الجهاد في خدمة الأمة الذي يغلب عليه السمة العسكرية، دعا المتصوفة المسلمون إلى جهاد داخلي وروحي، جهاد ضد النفس من أجل التحكم في الانفعالات وفي الرذائل، ويسمون هذا الكفاح "الجهاد الأكبر". وللمعنى الأخلاقي والروحي للجهاد أسس واقعية في القرآن:

(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) سورة الحج، آية ٧٨.

(وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) سورة العنكبوت، آية ٦.

وكان هناك عدد من المتصوفة مع ذلك محاربين للدفاع عن أرض الإسلام، ومن هناك جاءت كلمة مرابط ــ وهو ما يشبه الرهبنات العسكرية في أرض المسيحية في العصر الوسيط.

اليوم يظل مفهوم الجهاد مهمًا لعدد كبير من المسلمين، وهو يعني بالنسبة لهم الحق في الدفاع الشرعي عن الأمة المسلمة بالسلاح أساسًا وبجانبه أساليب أخرى. إنهم يحبون أن يقرنوا بينه وبين مفاهيم مثل "الحق المشروع" و"الحرب العادلة" والمعترف بهما في القانون الدولي. في بعض الدول الحديثة ذات الأغلبية المسلمة ــ ولا سيما بعد الاستقلال وفي مواجهة تحديات التنمية ــ استخدم مصطلح الجهاد للإشارة إلى جهود التنمية. وبعض مسلمي جنوب أفريقيا الذين ناضلوا إلى جانب غير المسلمين ضد نظام التمييز العنصري سمّوا كفاحهم من أجل العدالة جهادًا: "إن الجهاد هو الشعار الإسلامي للكفاح من أجل التحرر... إنه جهد ومحاولة هائلة لتحقيق العدالة والحقيقة"[٤]. يبقى مفهوم الجهاد بما في ذلك جانبه الحربي (والذي يبدو أنه هو السائد حتى الآن) مهمًا لكثير من المسلمين، ومحملاً بشحنة عاطفية عالية ولاسيما حين يكونون على وعى بانتماءاتهم للجماعة وحين يشعرون أنهم جماعة محاصرة ومعتدى عليها وضحية. هنا تختلط الحساسية الدينية بالحساسية السياسية.

في الحركات المتطرفة والمؤدلجة والمقموعة، والتي تشعر بأنها مهمشة من قبل العالم الحديث يمكن للجهاد أن يصبح وسيلة تعويض وعنف وحتى إرهاب. هذه الحركات تستند إلى بعض عناصر من التراث يخرجونها من سياقها التاريخي مزيفين بذلك صورة الإسلام. وإذا كان بإمكاننا أن نفهم أن الأفعال الرهيبة لبعض هذه الحركات تجعلهم موضع حديث الناس فسيكون ظلمًا عظيمًا إذا وحدنا بين الإسلام وبين هذه الأفعال، بل حتى إذا ما وحدنا بينها وبين المفهوم الإسلامي عن الجهاد.

المفروض أن الجهاد بالنسبة لأغلب المسلمين كفاح ضد الظلم، ولكنني لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أتمنى، من جانب، أن يكتشفوا قيمة وقوة وفعالية الكفاح غير العنيف والمقاومة السلمية، ومن جانب آخر أن يخرجوا الجهاد من إطاره الديني لاكتشاف أن الكفاح من أجل العدل هو من حيث التعريف كفاح إنساني؛ أي كفاح من

أجل البشر بوصفهم بشرًا أي مسلمين وغير مسلمين معًا فيمـــا وراء الحـــدود الدينيـــة (وهو ما أبرز أهميته بصورة قوية فريد إيساك في الكتاب الذي أشرنا إليه سالفًا).

بناء مجتمع في خدمة الإنسان

رأينا أن مفهوم الشريعة مفهوم معقد وملتبس أحيانًا، وأن هناك تباينًا كبيـــرًا فـــي فهمه. ويعد تطبيق الشريعة شعارًا أكثر منه واقعًا؛ لأنه عندما يتعلق الأمـــر بالتنفيـــذ تظهر على السطح الاختلافات الكبيرة في التفسير. وهنا يتم الـــشعور بغيـــاب ســـلطة تعليمية معترف بها من عموم المسلمين (وهذا بصورة أو بأخرى هـــو حـــال أغلـــب الأديان والطوائف في العالم!). ويوجد نظريًا مبدأ "الإجماع"، ولكنه مبـــدأ فـــي غايـــة الصعوبة في تحقيقه بصورة عملية.

ومن المهم أيضًا أن ندرك أن ما يكمن خلف المطالبة بتطبيق الـــشريعة (خـــارج بعض الصراعات من أجل السلطة وصراعات المصالح) هو التعبير عن قلـــق عميـــق إزاء أوضاع اجتماعية واحتجاجًا على الفساد وسوء الإدارة وصرخة للمطالبة بالعدل: "لو كان حكم الله مطبقًا لصرنا في حكم العدل". وبهذا المعنـــى فـــإن ملحوظـــة أحـــد المفكرين الإسلاميين في لقاء بين مسيحيين ومسلمين تستحق الإشارة: لقد كان مـــستعدًا أن يترك جانبًا مصطلح "مشروع إسلامي" لكي يحل محله "مـــشروع إيمـــاني"؛ أي أن يكون مشروع مجتمع مؤسس على قيم متعالية تجد جذورها في الإيمان بالله. وكان ما يخيفه هو مجتمع بسبيله إلى الانحراف بسبب نظام من القيم غير قـــائم علـــى أســـاس قيمي.

لـــست هنـــا بـــصدد ذكـــر مناقـــب "المـــشروع الإســـلامي" ـــــ والمـــشروع "المسيحي"! ـــ بل إن لدي تحفظات جادة على مثل هـــذا المـــشروع، ولكـــن أعتقـــد أننا هنا من جديد أمام أرض للقاء، يمكننا، مـــسيحيون ومـــسلمون معًـــا، أن نطـــرح السؤال: كيف يمكن لنا أن نبني مجتمعًا إنسانيًا يكون بالفعـــل فـــي خدمـــة الإنـــسان كما يريد الله؟ كيف نـــضمن نظامًـــا للقـــيم لا يكـــون متروكًـــا لمجـــرد اختيـــارات اعتباطية وخيالية ولشهوات بلا جـــامح؟ تواجهنـــا هنـــا مـــشكلة فـــي التـــوتر بـــين

المثل الأعلى للقيمة والإدارة السياسية للمجتمع. فبالنسبة للإسلام كما بالنسبة للمسيحية يعد الإنسان مقدسًا حتى وإن كانت الطرق لتأسيس هذه الحقيقة ليست واحدة. الإنسان مقدس، وهذا يعني أن يكون أسس قيمة الإنسان موجودة في الله، وأن كرامته ليست مشروطة، ولكنها مطلقة. أعتقد أننا جميعًا يمكننا أن نشارك بليز بسكال قوله: "الإنسان يتجاوز الإنسان ويعلو عليه بصورة لانهائية"، وهنا يمكن لنا أن نجد كل قضايا الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق الطبية والأخلاق المهنية، بوصفها أرضًا للقاء والبحث المشترك وأرضًا لعمل وتعاون مشتركين ومتحققين في الواقع.

إن التعليم الاجتماعي للكنيسة يمكن أن يكون مصدرًا للاستلهام من قبل الجميع. هذا التعليم لا يسعى لتقديم مشروع مسيحي للمجتمع، ولكنه، مستلهمًا الإيمان، يسعى لتقديم مبادئ وتوجهات تساعد على احترام كرامة الإنسان: كل الإنسان وكل البشر.

معًا

مثل هذا التوجه، الذي نحاول فيه جميعًا، مسلمين ومسيحيين، وبالتعاون مع كل البشر ذوي الإرادة الطيبة أن نبني سويًا المجتمع ونخدمه، ويكون مجتمعًا لا يستبعد أحدًا ولا يهمشه ولا يجري تمييزًا ضده، يضعنا جميعًا أمام اقتضاءات ملموسة.

من بين هذه الاقتضاءات هناك ما يمكن عمله من أجل تشجيع اللقاء العملي. يتعلق الأمر بالخروج عن الضروب المختلفة للجيتو؛ أي أن نختلط ببعضنا، ونحب هذا الاختلاط وهو ما يستدعي جهدًا من الطرفين. ففي الواقع طالما ظل هناك طرف له أسباب مقبولة لكي يخشى من الآخر؛ فعلى هذا الأخير أن يغير من سلوكه من أجل أن يسمح بفتح الأبواب المغلقة. في بعض المواقف يتطلب هذا أن نلتقي سويًا للتعبير بصراحة عن كل مخاوفنا المتبادلة.

هناك جانب ثاني للقاء، كي نكون سويًا في المجتمع، وهو الخاص بالدراسات والأبحاث والنشر. ولقد رأينا إلى أي مدى من المهم أن نتوصل إلى أن نكتب التاريخ معًا (لقد ذكرنا من قبل تاريخ الحملات الصليبية، ولكن هناك مراحل تاريخية أخرى

تحتاج لهذا العمل). وبعد ذلك ينبغي نشر الاستخلاصات الناتجة وتوزيعهـا والإعـلام بها. في هذا المجال نريد أيضًا أن نذكِّر بأهمية معرفة الدين الآخر(٥). كـل الأبحـاث المشتركة يمكن أن تقدم مساهمة مجدية. وهناك أولوية تعطى للدراسـات المـشتركة الخاصة بمشكلات المجتمع. وكل العمل الثقافي الذي نقوم به معًـا يـدخل فـي هـذا المجال، ويمكن أن يكون الفن أداة قوية لجمع البشر وتوحيدهم.

وفي النهاية كل هذا سيؤدي إلى أعمال مشتركة ملموسة. وكلما عملنا معًا تجاوزنا الأحكام المسبقة والمخاوف. وعلى هذا الصعيد يمكن لنا أن نفكر بوجه خاص في كـل ما تم من عمل لصالح حقوق الإنسان. وكلما دافعنا معًا عن كل الضحايا، والـضحايا من أي جانب، سمحنا للإنسان بالوجود وشهدنا معًا بكرامته. وهكذا يمكن لنا أن نحلـم أن نكون بالفعل **معًا في المجتمع**.

الهوامش

(١) يوجد رأيان منتشران بين المسلمين: البعض — وهم الأغلبية — يعتقدون أن المسيحيين قد غيروا نصوص الكتاب المقدس كما حذفوا عديدًا من الفقرات منه، وخصوصًا تلك التي تعلن قدوم النبي محمد. وآخرون يرون أن التحريف لا يتعلق إلا بالمعنى الذي يقدمونه لنصوص ظلت صحيحة. وهناك الكثيرون ممن يتهمون في المقام الأول القديس بولس بتغيير المسيحية الأولى والأصلية (التي تتوافق في نظرهم مع الإسلام) والمتهم الثاني بهذه الجريمة هو الإمبراطور قسطنطين.

(٢) إذا كان هذا الرأي الذي يعد المسيحيين كفارًا منتشرًا فإنه ليس مشتركًا بين جميع المسلمين، بل يرى البعض أنه مخالف للنص القرآني الذي يميز بوضوح بين المشركين وأهل الكتاب (اليهود والمسيحيين).

(٣) من الممكن أن تمثل المملكة العربية السعودية استثناءً، فليس لها دستور بالمعنى المعروف، فيما عدا القرآن. ولكن بما أنها لا تضم مواطنين غير مسلمين فالمسألة تطرح بصورة مختلفة. فكل مسالة حقوق الإنسان تمثل مشكلة — بما فيها حق الحرية الدينية.

(٤) فريد إيساك، القرآن، التحرر، التعددية، منظور إسلامي للتضامن بين الأديان في مواجهة القاهرين. Oxford, Oneworld, 1997، إعادة الطبع ١٩٩٨ و٢٠٠٢، ص ١٠٧. فريد إيساك مفكر إسلامي مهم من جنوب أفريقيا يجمع بصورة فعالة بين فكر ديني خلاق في الممارسة العملية مع التزام سياسي واجتماعي وثقافي.

(٥) صيغة المعلومات عن الدين الآخر تعتمد على السياق وعلى المستوى الثقافي للأشخاص المعنيين والمجموعات التى ينتمون إليها.

الخلاصة

هذا الكتاب الذي ولد من مسيرة قُدِّرَ لي أن أقطعها على طريــق العلاقــات بــين المسلمين والمسيحيين يأمل أن يكون دعوة من أجل أن يتقدم الآخــرون، كــل علــى طريقته، بصورة مشابهة: مسيحيون ومسلمون، كل مع إخلاص إلى الله الذي يــدعونا دائمًا إلى أن نسير في الطريق إليه، وبالتالي أن نسير في الطريق الذي يقودنــا إلــى بعضنا البعض، وآخرون، ليسوا مسلمين ولا مسيحيين يمكنهم أن يلتحقوا بنا يومًا على هذا الطريق؛ لأن التقارب (أي أن نكون "أقرباء"!) بين المسلمين والمسيحيين لا ينبغي له أبدًا أن يكون ضد الآخرين، ولكن لكي يجعل جميع البشر "أقرباء".

وإذا كان هناك واقع قد صار ملموسًا خلال تجربتي وبتأملي لمادة هــذا الكتــاب، فهو أنه في اللقاء بين المسيحيين والمسلمين يوجد الله في قلب اللقاء. إنه سبحانه مــن يريدنا معًا وهو الذي يسمح لنا بأن نلتقي بوصفنا مؤمنين، أن نلتقي أمامه وفيــه، وأن نعيش هذا اللقاء في الحياة اليومية العملية، وكذلك في الحياة في المجتمع. هذا الــوعي بحضور الله في قلب لقاءاتنا قادني إلى الإلحاح على أن الإسلام ليس سياسة في المقام الأول مهما كانت أهمية السياسة في الحياة، وأهميتها في العلاقــات بــين المــسيحيين والمسلمين، ولكنه أساسًا وقبل كل شيء دين، ومسلك إيماني يؤثر في كل الحياة. وهذا حقيقي بالنسبة للإسلام كما بالنسبة للمسيحية حتى ولو عاشه كل طرف بطريقته.

احترام هذا التمييز والاعتراف به — والذي لا يعني انفصالاً بين البعد الــسياسي والبعد الديني والروحي — يشكل جزءًا من الاحترام الذي علينا نحــن المــسيحيين أن نحمله إلى إخواننا المسلمين بوصفهم أشخاصًا وجماعة من المؤمنين، كما أننــا، نحــن المسيحيين، نرغب في أن نكون محترمين ومعترفًا بخصوصيتنا الدينية والروحية.

لقد بلورت اعتقادي هذا انطلاقًا من تجربتي الشخصية والجزئية، والتي بوصــفها كذلك ليست قابلة للتعميم. ومع ذلك فكل خبرة، كلما كانت حقيقية وأصيلة، تحمل قيمة

كونية، وبالتالي يمكنها أن تثير وتلهم خبرات أخرى مشابهة. بهذا المعنى يكون هذا الكتاب في الوقت نفسه بالنسبة لي، تحديًا وامتحانًا للحقيقة والأصالة، ووسيلة للبقاء في الطريق ولضبط المسار. (إن الكتابة في الواقع حتى وإن كانت نظرًا لطبيعتها، مونولوجًا أو مناجاة فإنها مع ذلك تطرح نفسها في حوار وتستثيره). إن الحوار هو اللقاء عندما يصير كلامًا.

فلنذكر بأن النقطة المحورية في هذا الكتاب هي المرور من الفصل الرابع إلى الفصل الخامس أي الرباط العضوي والحقيقي بين اللقاء ــ الذي يمكن أن يصير لقاء في الله سواء كان مصرحًا به أو ضمنيًا فيما هو معاش ــ والحياة المشتركة في المجتمع. يتعلق الأمر بألا نعيش علاقات ولقاءات خارج إطار الحياة المشتركة العملية بكل أبعادها: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمؤسسية، ويتعلق الأمر أيضًا بألا نعيش هذه الحياة في المجتمع بصورة أفقية محضة دون أن نعطي مكانًا لا لله ولا للعلاقات مع البشر الآخرين، تلك العلاقات التي تنبع من علاقتنا بالله.

لقد أمكن لنا رؤية وطأة الأحكام المسبقة وسوء التفاهم والمخاوف المتبادلة وأهمية تجاوزها. ويبقى السؤال الأكبر هو: كيف نتجاوزها؟ ليس لدي حلول جاهزة. وطالما أننا قررنا حقًا أن نتواصل ونحافظ على صلاتنا رغم كل العراقيل والمشكلات حينئذ ليس هناك مستحيل. "لاشيء مستحيل لمن يؤمن"، هذا كلام يسوع يريد به استثارة وثبة إيمانية. والحال هذه فإننا في البحث عن تجاوز عوائق الأحكام المسبقة والمخاوف نمس مسألة الإيمان. والطريق الوحيد لتجاوز هذه العراقيل هو أن نواجهها **سويًا**.

كيف نصل إلى "**سويًا**" هذه؟ بأن نحقق درجة كافية من اللقاء ــ وليس مجرد تجاور ــ تسمح بتبادل الآراء والاستماع لبعضنا البعض وأن يفهم كلانا الآخر، وأن نقوم بجهد مشترك في البحث والبناء. الصيغ التي هي بالضرورة متنوعة، سواء تعلق الأمر ببلد يكون فيه المسيحيون والمسلمون شعبًا واحدًا أو في بلاد، كما هو الحال في أوروبا الغربية؛ حيث ترتبط الحدود الدينية اليوم بدرجة كبيرة بالحدود العرقية أو الثقافية أو كليهما معًا، أو حيث تزداد حدة التنوع الديني باختلافات ثقافية.

في بلد مثل مصر، أيًا كانت المخاوف والتحفظات المختلفة فإن الحيـــاة اليوميـــة العادية ـــ بدءًا من العمل ـــ تضع المسلمين والمسيحيين معًا، وهو ما يهيئ على الأقل نقطة انطلاق، حتى وإن بقيت العلاقات في الغالب خارجية. لكـــي نـــدفع الأشـــخاص للخروج من الجيتو الأخلاقي والروحي من الضروري القيام بتوعية وتأهيل ليكتـــشف كلا الطرفين مسئوليتهما إزاء المجتمع بأسره.

وفي مجتمعات مثل مجتمعات أوروبا الغربية فإن عملاً هائلاً ينبغي الشروع فيه. هناك مسئولية كبيرة تقع على كاهل الأجسام الحية للمجتمع المـــدني. وينبغـــي اتخـــاذ مبادرات واعية وصريحة بواسطة المنظمات غير الحكومية المختلفة على سبيل المثال وبواسطة كل مؤسسات التعليم والتأهيل ـــ المدرسة وغيرها ـــ بل وحتـــى بواســـطة المؤسسات الدينية. مع الإصرار على أن اللقاءات بين الأديان لا تعـــد علامـــة علـــى النسبوية أو التساهل، ولكن، على العكس، وهي شكل من أشكال الوفـــاء لمـــشروع الله للإنسانية، والوفاء لنداءات روح الله.

هل يعد الحلم بمثل هذه اللقاءات بين المسلمين والمسيحيين ـــ في جميـــع الـــبلاد المعنية وعلى جميع الأصعدة وجميع الأشخاص بمختلف شرائحهم "يوتوبيًا" أو حلمًا "لا مكان له" (كما يقول معنى الكلمة اليوناني ou-topos) أي علامة على عدم الواقعية أو هو أحد ضروب "الجنون"، وأحد الأحلام التي يلهم بها الله من يريدون عالمًـــا يمكـــن للإنسان، كل إنسان، أن يعيش فيه؟ ومصطلح "حلم" يذكرني بقصة تشير إلى أهميتـــه. كنت مع مجموعة من الزملاء في دورة تدريبية، وكان أمامنا بضعة أيام من التفكيـــر والتأمل لكي نعرف حقيقة ما نريد تحقيقه في حياتنا، وانطلقت الأفكار المطروحة فـــي كل الاتجاهات. وكان بصحبتنا زميل عراقي متخصص في التصوف الإسلامي. كـــان يسمع ولا يتكلم. وفي النهاية عندما طلب منه أن يقدم لنا رأيه وتعليقه قال لنا: "كل هذه الأيام حلمتم بها، وعدد كبير من أحلامكم لن يتحقق، ولكن... من المهـــم أن تحلمـــوا لأنكم إن صنعتم أو حققتم أي شيء في حياتكم فسيكون ذلك انطلاقًا من الأحلام التـــي حلمتهم بها". فلنحلم إذن بلقاءات حقيقية بين المسيحيين والمسلمين. ولنقبل التحدي الذي

نجد أنفسنا سويًا في مواجهته، وهو تجاوز العوائق بين المسلمين والمسيحيين وإقامة جسور نكون أول العابرين عليها. إنه اختيار للجميع مسلمين ومسيحيين – في كل موقع ولكل فرد، وينبغي أن يتجدد بلا توقف، حتى لا نستسلم لإغواء الانهزامية والإحباط. فلنقبل أن نتلاقى مع بعضنا تحت نور روح الله، الذي يجعل كل شيء جديدًا.

المقدمة فى سطور

أ . د. زينب محمود الخضيرى

– أستاذ فلسفة العصور الوسطى (إسلامية ومسيحية ويهودية) بقسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة .

– حاصلة على جائزة الدولة التشجيعية فى فلسفة العصور الوسطى، وعلى وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى عام ١٩٩٠م .

– حاصلة على وسام البابا يوحنا بولس الثانى؛ لمشاركتها فى الحوار الإسلامى – المسيحى منذ عام ١٩٨٦م .

– حاصلة على وسام لويس ماسينيون عام ١٩٨٣م ؛ لتحقيق ودراسة محاضرات فى الجامعة المصرية القديمة عام ١٩١٢ – ١٩١٣م .

– مقررة لجنة الفلسفة والديانات بمكتبة الإسكندرية .

– عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

من أهم مؤلفاتها :

– التاريخ والتطور والإصلاح عند محمد عبده .

– فلسفة التاريخ عند ابن خلدون .

من أهم ترجماتها عن الفرنسية :

– جاستون باشلار : التحليل النفسى للنار .

– الأبحاث بالفرنسية فى ندوة « لويس ماسينيون» فى قلب الشرق .

المؤلف فى سطور

الأب كريستيان

– ولد فى ١٥ مارس سنة ١٩٣٨م بهولندا ، واتجه إلى الرهبنة سنة ١٩٥٥م .

– حاصل على ليسانس الفلسفة من هولندا عام ١٩٦٠م ، ودرس اللغة العربية وآدابها فى لبنان .

– حاصل على الماجستير فى العلوم اللاهوتية من فرنسا .

– نال الدكتوراه من جامعة السوربون فى الفكر الإسلامى برسالة حول « مفهوم سنن اللّه فى تفسير القرآن الكريم » للإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا «تفسير المنار » .

– أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية واللاهوتية بالمعادى – القاهرة .

– عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

– عضو لجنة الفلسفة والديانات بمكتبة الإسكندرية .

المترجم فى سطور

أنور مغيث

– أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب – جامعة حلوان .

– حصل على الدكتوراه من جامعة باريس 10 بعنوان« تلقى الفلسفة الماركسية فى مصر » .

– نشر الكثير من الدراسات فى الفلسفة الغربية والفكر العربى المعاصر بالعربية والفرنسية ، وله ترجمات عن اللغة الفرنسية من بينها : « أسباب عملية » لبيير بورديو ، و « نقد الحداثة » لآلان تورين .

التصحيح اللغوى : **د. عبد الرحمن حجازى**
الإشراف الفنى : **حسن كامل**